ARCHIVES
DE
PHILOSOPHIE

Recherches et documentation

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIEE AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE



JANVIER - MARS
1958

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

L'intention de cette Revue fondée en 1923 par un groupe de Professeurs de Philosophie de la Compagnie de Jésus, est de répondre au désir d'établir un dialogue et une confrontation entre les larges perspectives de la *philosophia perennis* et les problèmes anciens et nouveaux que suscitent aussi bien l'étude historique de la philosophie, que l'attention portée, à travers les formes et les méthodes nouvelles de la pensée contemporaine, aux éternels problèmes de l'Homme.

RÉDACTION :

Manuscrits et Revues d'échanges : M. REGNIER
Service de presse, secrétariat : F. ÉVAIN
ARCHIVES DE PHILOSOPHIE
Vals-près-le-Puy
(Haute-Loire)

ABONNEMENTS : **BEAUCHESNE,** éditeur, 117, rue de Rennes, PARIS (6e)

Les abonnements sont annuels et payables d'avance, ils sont servis après réception de leur montant et partent du mois de janvier. L'année comporte 4 numéros faisant un total de 640 pp in-8°

Si les tarifs d'impression et d'expédition venaient à augmenter, la durée des abonnements pourrait être réduite proportionnellement à l'importance des charges nouvelles qui nous seraient imposées ; ils seraient alors servis jusqu'à épuisement de la somme versée.

Le prix de l'abonnement est actuellement :

Pour la France .... **1900 fr.**
Pour l'Étranger .... **2100 fr.**
Chaque cahier isolé .... **700 et 750 fr.**

C. C. P. Beauchesne, PARIS 39-29.

ARCHIVES

DE

PHILOSOPHIE

Tome XXI

1958



BEAUCHESNE ET SES FILS
A PARIS, RUE DE RENNES, 117

ARCHIVES
DE
PHILOSOPHIE

Tome XXI — *CAHIER I* — **Janvier-Mars 1958**

BEAUCHESNE ET SES FILS

A PARIS, RUE DE RENNES, 117

Janvier-Mars 1958

LE PROBLÈME DE L'ÊTRE A L'ÈRE ATOMIQUE

A propos d'un récent ouvrage de M. Heidegger : *Du principe de raison*

La discussion autour de Heidegger est loin d'être close ; pour y participer il ne faut pas négliger sa plus récente publication [1].

Si on jette un regard sur l'ensemble du chemin parcouru par Heidegger depuis *Sein und Zeit* jusqu'aux études de 1956, *Zur Seinsfrage* et *Was ist das, die Philosophie* ?, la question s'impose, face à une œuvre nouvelle : Heidegger peut-il faire avancer son problème d'une manière décisive, après être arrivé à la conception d'un destin de l'être qui détermine tout (*alles bestimmendes Seinsgeschick*) ? Il n'est pas possible en effet d'aller plus loin sans soumettre son point de départ à une révision fondamentale. On ne s'attendrait donc qu'à ce qu'il éclaircît et précisât cette conception.

En fait, cette nouvelle œuvre, comprenant un cours professé en 1955-56 à l'université de Fribourg en Brisgau et une courte conférence du même titre, mais bien moins importante que le cours lui-même, nous apporte précisément ceci : l'auteur explique et précise la position qu'il a atteinte depuis longtemps et il la défend contre de fausses interprétations. Mais jamais, jusqu'ici, Heidegger n'avait donné une vue d'ensemble aussi complète de l'histoire de l'être et, pour indiquer un autre point, n'avait jamais établi si clairement que l'être est sans fondement. Aussi l'importance de ce dernier ouvrage est considérable dans la discussion sur Heidegger.

1. Martin HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund,* un vol. de 211 pages, G. Neske, Pfullingen, 1957. Prix : DM 16.80.

Il est évident que, dans ce livre, Heidegger ne développe pas son problème à partir de son point de départ. Souvent, à la place d'une explication détaillée, on trouve une allusion ou une indication. C'est pourquoi son nouveau livre, pour être complètement compris, ne doit pas être séparé de l'ensemble de son œuvre. Nous n'en pouvons tenir compte ici qu'en esquissant d'abord les traits principaux de l'itinéraire de Heidegger à partir de *Sein und Zeit* (I). Après un compte-rendu détaillé de ce nouvel ouvrage (II), nous conclurons par une appréciation de sa conception de l'histoire de l'être, tenant compte non seulement des objections les plus importantes que l'on a élevées contre elle jusqu'à ce jour, mais aussi de la manière dont cet ouvrage y répond implicitement (III).

I

La question de l'être est pour Heidegger « l'unique problème de la pensée » [2]. Dans ce dernier ouvrage, il la pose dans l'horizon de notre époque, qu'il caractérise comme l'ère atomique. « L'interprétation du temps comme de... l'horizon de toute compréhension de l'être » (*SuZ* 1) était déjà le but de l'œuvre principale de Heidegger. Mais, tandis que le temps y était posé comme la temporalité de mon existence individuelle (*SuZ* 329), la question de l'être se pose maintenant dans l'horizon de notre temps historique, l'ère atomique. Comment expliquer ce changement, étroitement lié au « renversement » (*Kehre*) de Heidegger ?

Il est tout d'abord important de noter que, pour Heidegger, la question de l'être porte non pas sur l'étant mais sur

2. *Was ist Metaphysik*, Frankfurt 1949, 5e édition, p. 15.

Sigles utilisés pour renvoyer aux ouvrages de M. Heidegger :

SuZ : *Sein und Zeit*, Halle 1927.
Kant : *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1951, 2e éd.
WM : *Was ist Metaphysik*, Frankfurt 1949, 5e édition.
WG : *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt 1949, 3e édition.
Hu : *Über den Humanismus*, Frankfurt 1949.
Ho : *Holzwege*, Frankfurt 1950.
EM : *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953.
VA : *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.
WD : *Was heisst Denken*, Tübingen 1954.
ZS : *Zur Seinsfrage*, Frankfurt 1956.

l'être, c'est à dire que ce qui est vraiment en question est « ce qui détermine l'étant comme étant, ce en fonction de quoi l'étant est déjà compris depuis toujours » (*SuZ* 6). Cette différence ontologique de l'être et de l'étant a aussi une importance méthodologique. En effet, si toute ouverture de l'étant se fonde sur une compréhension préalable de l'être, on peut aborder la question de l'être en analysant et en expliquant la compréhension a priori de l'être. Comme cette compréhension a priori de l'être est derechef « une détermination ontologique du *Dasein* » (*eine Seinsbestimmtheit des Daseins, SuZ* 12), la question de l'être mène d'abord, par conséquent, à une analytique du *Dasein*, dans une ontologie fondamentale.

Encore plus importante, pour le point de départ de Heidegger est la détermination plus précise de la question de l'être en tant qu'elle vise « le sens de l'être » (*SuZ* 1). Le sens est « ce en quoi se tient l'intelligibilité de quelque chose » (*worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, SuZ* 324), c'est à dire ce qui appartient à l'intellection, à l'articulation et à l'interprétation de quelque chose. Ce sens de l'être est cherché dans le temps ; le but de l'étude est de tirer au clair « la temporalité de l'être » (*SuZ* 19), et non pas celle de tel ou tel étant. Heidegger s'efforce donc *non pas* d'éclaircir l'être en développant et en déterminant son essence propre, mais de le comprendre et de le déterminer à partir du *temps*. Que cette problématique soit légitime et nécessaire, cela apparaît, selon Heidegger, surtout en ceci que, depuis l'antiquité, un point de vue sur le temps est toujours en jeu dans toute détermination même non explicite de l'être. L'être est compris comme « ce qui est présent maintenant » (Descartes), comme « ce qui demeure constamment » (ἀεὶ ὄν) ou comme « ce qui est présent » (οὐσία, παρουσία)[3].

La temporalité de l'être affirmée dans cette problématique doit trouver sa confirmation dans une « ontologie phénoménologique universelle » (*SuZ* 38) qui montre et éclaire les divers sens, variations et modes de l'être dans leur détermination temporelle (*SuZ* 45, 230, 328, 349, 366, 372 et

3. Cf. *SuZ* 19-27, 95-101 ; *Kant* 216 sq. ; *EM* 137 ; *WD* 42 ; *VA* 141 sq., etc.

403). Heidegger n'a jamais achevé ce programme mais, dans *Sein und Zeit* il cherche à montrer que, et comment, toute compréhension de l'être, qui est une détermination ontologique du *Dasein*, prend racine dans la temporalité en tant que structure originelle du *Dasein* et que, ainsi, le temps compris originairement est le fondement et l'horizon de la compréhension de l'être[4]. Mais, si la compréhension de l'être se fonde sur l'ouverture du temps, l'être compris à partir du temps n'est-il pas ramené au temps, au temps originaire et non pas au temps entendu au sens vulgaire ? « Le temps » ne « se révèle-t-il pas comme horizon », c'est à dire : n'est-ce pas dans le temps que nous trouvons la vue d'ensemble sur « l'être » et la lumière qui l'éclaire ? C'est sur cette question que se termine l'œuvre principale de Heidegger.

Selon une déclaration expresse de Heidegger (*Kant* 219), la question ainsi posée du rapport entre l'être et le temps contient « le problème central » de cette œuvre. Ce problème central peut être considéré comme l'aporie décisive de *Sein und Zeit*. Cela apparaît même du dehors dans le fait que la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* n'a jamais paru ; elle devait avoir pour titre : *Temps et être* (*SuZ* 39).

Le rapport de l'être et du temps constitue un problème pour Heidegger, parce que, selon les résultats de son œuvre principale, il faut expliquer l'être à partir du temps et ainsi ramener, semble-t-il, l'être au temps, tandis que, d'autre part, l'être, en tant que « le transcendens simpliciter » (*SuZ* 38) dans sa suprême « universalité » (*SuZ* 13) ne peut avoir rien d'autre au dehors ou au dessus de lui, car, dans son extension universelle (*Hu* 19, 24) l'être n'exclut rien de ce qui est, ni le devenir, ni l'apparence, ni la pensée, ni le devoir-être (*EM* 154 sq, *WM* 15 sq). Si l'on maintient cette universalité compréhensive de l'être, sans laisser tomber le résultat atteint dans *Sein und Zeit*, l'être et le temps doivent alors coïncider : « l'être n'est rien d'autre que le temps » (*Sein ist nicht etwas anderes als Zeit*, *WM* 16).

Le temps se trouvait au centre de *Sein und Zeit* et était présenté comme horizon de l'être ; maintenant, dans le « ren-

4. On ne peut ici développer ces réflexions en détail. L'auteur espère le faire prochainement dans le cadre d'une étude plus étendue.

versement allant de *être et temps* à *temps et être* » (*Hu* 17), l'être, assurément identique au temps, devient le fil directeur des affirmations et ce qui, avant tout, est mis en valeur c'est l'extension de l'être « laquelle concerne tout l'étant » (*SuZ* 38).

Si, comme il est dit dans les premières pages de *Sein und Zeit*, l'être est ce qui « détermine un étant en tant qu'étant », alors l'homme lui aussi en tant qu'étant doit être déterminé par l'être temporel universel. Si, dans *Sein und Zeit*, Heidegger n'a pas dépassé le « être-jeté du *Dasein* » (*SuZ* 135), *Dasein* dont l'éclairement est un « projet jeté » (*SuZ* 199), il dit maintenant que l'être-jeté du *Dasein* vient du jet, jet qui est l'essence même de l'être (cf. *Hu* 29, 35). Le projet, identique à la compréhension, qui énonce l'éclairement, est compris non plus exclusivement comme fonction de la temporalité, mais avant tout à partir de l'être. Ainsi l'éclairement du *Dasein* vient de l'être. Comme l'éclairement est compréhension de l'être, c'est donc l'être lui-même qui s'éclaire en l'homme. C'est pourquoi l'homme est le « lieu de la vérité de l'être » (*Ortschaft der Wahrheit des Seins*, *WM* 13) ; il se tient ek-sistant penché sur l'ouverture de l'être et c'est en l'homme comme *Dasein* que l'être possède son lieu, son « là » (*Da*).

Puisque l'ouverture de l'être *temporel* en l'homme ne peut consister en un *présent* de l'être, présent toujours identique à lui-même, l'intellection et la pensée sont déterminées et « engendrées » (*Hu* 7) par l'être comme « destin donnant » (*als « schickendem Geschick », Hu* 16), qui « se montre et se cache, s'offre et se retire » (*WM* 14). Si l'on tient compte non pas seulement de la temporalité de l'être qui englobe l'avenir, le présent et le passé, mais aussi de l'extension universelle de l'être, l'être se montre comme le destin qui domine toute l'histoire de la pensée, qui tout d'abord détermine la pensée par le langage (*VA* 190, 228 ; *Hw* 303). Puisque maintenant la pensée en tant que « l'engagement par l'être pour l'être » (*Hu* 5) est le sommet de l'action humaine, le destin de l'être ou l'histoire de l'être portent et déterminent toute « condition et situation humaine » (*Hu* 6).

Or l'histoire de l'être, laquelle détermine la pensée, conserve les structures fondamentales de la temporalité déga-

gées par le travail de *Sein und Zeit*. Si, dans cet ouvrage, « le phénomène premier de la temporalité proprement dite était l'avenir » (*SuZ* 329) c'est à dire un temps eschatologique donné avec la mort qui termine l'existence, ainsi maintenant l'être lui-même comme instance du *Dasein* et de toute l'histoire est « en lui-même eschatologique » (*Ho* 302). La déchéance (*Verfallen*) du *Dasein* tombant dans l'inauthenticité et comprise comme fuite devant l'avenir, est maintenant interprétée, en parfaite conséquence, comme l'oubli historique de l'être (*Hu* 21).

Penser l'être seulement comme un destin qui termine et qui remplit d'angoisse serait en contradiction avec l'extension de l'être qui est maintenant érigée en principe. Aussi Heidegger ne parle pas seulement du « mauvais destin de l'être » (*vom « bösen Geschick des Seins »*, *Ho* 325) qui « donne au courroux de se presser vers la perdition » (*das « Andrang zu Unheil dem Grimm bringt »*, *Hu* 44) ; l'être octroie aussi « à ce qui est sain de monter dans la sérénité » (*es gewährt auch « dem Heilen Aufgang in Huld »*, *Hu* 44). Rien n'est situé hors du destin de l'être. « Si le dieu et les dieux sont présents ou absents, et comment ils le sont », cela repose sur lui (*Hu* 19).

Tandis que, du point de vue de l'histoire de l'être, notre époque est la « nuit du monde » marquée par le « défaut de Dieu » (*Ho* 248) et où règne une irrémédiable « dévastation de la terre » (*VA* 72), Heidegger indique qu'est possible une venue de l'être, venue qui apporterait le salut. Bien qu'il ne soit pas besoin pour cela de « dons prophétiques » (*ZS* 43), car « le renversement de l'oubli de l'être », c'est à dire la venue de l'être « est préfiguré dans le destin de l'être » (*VA* 184), Heidegger, en annonçant la venue salvatrice de l'être, fait figure de « pré-curseur » de l'être, précurseur qui, comme Hölderlin avant Heidegger, vient de l'avenir « de telle façon que c'est seulement quand on reçoit la parole du précurseur que l'avenir est présent » (*Ho* 295).

II

Le nouveau livre de Heidegger *Der Satz vom Grund*, apporte, comme on l'a déjà dit, une explication de sa ma-

nière de concevoir le destin de l'être. Le pas le plus important qui va du principe métaphysique : *nihil est sine ratione* à l'expérience de l'histoire de l'être se trouve dans la transition allant de l'énoncé métaphysique : tout étant a un fondement (*Grund*), au dire de l'être qui fonde et dont l'essence est de fonder (*Sagen des Seins, das gründend, grundartig oder grundhaft ist,* 90).

Cette transition est tout à fait parallèle au dépassement de la métaphysique et au retour au fondement de la métaphysique qui sont bien connus. Elle est préparée par dessus tout quand Heidegger met en évidence les présupposés non explicites du *principium grande* de Leibniz. Ce principe énonce que chaque étant a un fondement. Mais qu'est-ce qu'un fondement, et en quoi consiste l'essence du fondement ? (23). Evidemment le principe présuppose que cela ne fait pas question, surtout puisqu'il veut être lui-même compris comme principe fondamental (*Grund-satz*). Et qu'est-ce qu'un principe comme proposition (*Satz*) ? Si on le considère comme la synthèse d'un sujet avec le prédicat, le sujet est à nouveau « ce qui est au fondement, ce qui, comme fondement, est présupposé à ce qu'on en énonce », ce qui ne se peut tirer au clair que si l'essence du fondement est connue (23). Dans ce principe, ce n'est pas seulement l'essence du fondement qui n'est pas expliquée, mais ce qui reste aussi obscur c'est ce en quoi il a lui-même son fondement, ce qui fonde la validité du principe et qui est exigé en vertu même du propre contenu du principe. (18, 27). Malgré la référence à Aristote (*Met.* Γ 4, 1006a 6sq.) : « C'est manquer de παιδεία que de ne pas savoir ce qui a besoin de preuve et ce qui n'en a pas besoin », Heidegger ne trouve pas satisfaisant — et en cela on ne peut guère le critiquer — d'accepter le principe comme immédiatement évident (18, 30)[5]. « Pour qu'une chose nous soit claire, et cela veut dire, pour qu'elle soit lumineuse, il faut qu'une lumière brille...

5. Notons que la proposition de Leibniz : *Axiomata sunt propositiones, quae attente considerata ex terminis constant* est traduite par Heidegger non pas : « Les axiomes sont des propositions qui, attentivement considérées sont connues à partir de leurs concepts », mais « des propositions qui consistent en des concepts-limites » (33). Cette étrange traduction qui vient peut-être du goût de l'étymologie, n'est autorisée d'aucune justification ; on peut présumer qu'il y a ici une erreur.

Mais en vertu de quelle lumière le principe de raison est-il un principe qui nous soit clair ? » (18) ? Par cette question Heidegger fait visiblement allusion à son enseignement sur la compréhension de l'être ou sur la lumière de l'être comme condition de tout énoncé sur l'étant, et il indique ainsi que l'être qui s'éclaire lui-même est le fondement du principe de raison.

La transition depuis le principe fondamental, affirmant que l'étant a nécessairement un fondement, jusqu'au principe d'être qui est fondement, Heidegger ne la développe ni ne la démontre pas plus en détail. Il remarque seulement qu'on peut entendre le principe *nihil est sine ratione* selon deux modes différents (75, 89 sq., 92). L'un met l'accent sur *nihil* et sur *sine* : *rien* n'est *sans* raison suffisante, c'est à dire, positivement : *tout* a une raison. L'autre met l'accent sur *est* et *ratione* : rien, c'est à dire aucun étant n'*est* sans *raison* (*Grund*). Comme « est » désigne l'être de l'étant, le principe de raison ainsi entendu affirme : L'être de l'étant a quelque chose à voir avec une sorte de fondement » (90). De là aussi on peut conclure que l'être est par essence fondement. « L'être est par essence ce qui fonde » (90).

Cette transition, avec l'indication des deux modes sous lesquels on peut entendre le principe fondamental a une apparence de complication, peut-être même de recherche artificielle.

Heidegger n'aurait-il pas pu nous indiquer plus simplement l'être comme fondement ? En effet, si l'être est « ce qui détermine l'étant en tant qu'étant » (*SuZ* 6), c'est à dire si l'être est ce qui fait qu'un étant est un étant et ce qui le fonde en tant que tel, alors l'être est ainsi donné comme principe formel (principium formale) de l'étant.

Heidegger admettrait sans doute cette réflexion, car, selon sa déclaration expresse, « l'étant vient de l'être » (*WM* 40), mais, comme il pose la question de l'être, non pas à partir d'une explication de l'étant en tant que tel, mais à partir de la compréhension de l'être, la conception directrice de l'être est que l'être est ce « grâce à quoi on a déjà compris l'étant » (*SuZ* 6) c'est à dire ce qui, en tant que lumière, révèle l'étant comme tel (*WM* 7, *WD* 107, 13).

En ne parlant pas expressément dans son cours de l'être

comme fondement de l'étant en tant que tel[6], en désignant par contre, avec une fréquente insistance et conformément au point de départ de *Sein und Zait*, l'être comme lumière, lumière dont le rayonnement rend possible l'apparition de l'étant (97, 109, 111 sq, 129 sq, 143 etc.) Heidegger nous mène tout droit à sa thèse du destin de l'être c'est-à-dire à la thèse selon laquelle l'être, en tant qu'il détermine la pensée, se dévoile et se cache.

Le chemin menant du principe de raison, en tant que principe de l'être, à l'expérience du destin de l'être, parcourt les étapes suivantes : si l'on peut comprendre le *principium rationis* comme principe de l'être, la question se pose : « que veut dire ceci : l'être » (110). Heidegger répète la détermination déjà citée et avec laquelle ses œuvres antérieures nous ont familiarisés : l'être est la lumière qui est sa propre source, lumière qui nous révèle l'étant en tant que tel (111 sq). Mais, comme ce qui est en soi le plus connu, l'être qui s'éclaire lui-même, n'est pas ce qui est pour nous le plus connu et le plus familier — Heidegger interprète ici un texte de la *Physique* d'Aristote (184 a 16 sq) — l'être se cache dans sa propre essence, précisément en nous révélant l'étant : φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ comme dit Héraclite (113). « L'être se donne à nous, mais de telle sorte que, en même temps il se retire dans son essence. C'est ce que signifie » — en première approximation — « le titre : histoire de l'être. » (114).

Si on se retourne ici pour jeter un regard sur l'histoire de la pensée occidentale jusqu'à nos jours, tout au long de laquelle l'étant et, par suite, implicitement, l'être de l'étant, ont toujours été diversement pensés, il apparaît — ce qui d'autre part est essentiel pour le destin de l'être — que, aux diverses époques, toujours l'être s'est à la fois offert et dérobé de façon différente. En divers travaux, v. g. sur les présocratiques, sur Platon, sur Descartes, sur Hegel, Heidegger a déjà exposé les époques de cette histoire de l'être. Dans le présent ouvrage il montre, en interprétant le principe de raison, quelle position Leibniz et Kant ont occupée dans l'histoire de l'être.

6. Dans la conférence qui suit le cours Heidegger parle aussi de l'être comme fondement (*Grund*) de l'étant en tant que tel. Il dit ici : « Dans la mesure où l'être, qui est lui-même fondement, fonde, il fait que l'étant est toujours étant » (*Insofern das Sein, selbst der Grund, gründet, lässt es das Seiende jeweils ein Seiendes sein*, 205).

Auparavant Heidegger se souvient de « l'étrange histoire » du principe de raison (15). Ce qu'il énonce sous sa forme habituelle s'est toujours fait entendre dans la pensée occidentale ; mais il a fallu attendre deux mille trois cents ans pour qu'il fût dégagé et érigé en principe par Leibniz. Cette longue période, pendant laquelle le principe était en quelque sorte endormi, c'est ce que Heidegger appelle son « temps d'incubation » (15). Mais « où et comment le principe de raison a-t-il dormi si longtemps et rêvé à l'avance ce qui n'avait pas encore été pensé en lui ? » (15). Si le principe de raison est un principe de l'être, cette incubation est liée au fait que l'être, à proprement parler, dort encore, se cache en tant que tel dans la métaphysique antique et médiévale, bien que le rayonnement de l'être joue toujours quand apparaît l'étant. Le temps d'incubation du principe est ainsi « une époque dans laquelle l'être se dérobe en tant qu'être » (97).

Avec la fin du temps d'incubation du principe de raison s'achève un tournant dans le destin de l'être. Mais, parce que Leibniz pose le principe de raison (*Grund*) comme principe valant pour tout étant, dont le fondement (*Grund*) lui-même est représenté comme un étant (129), la fin du temps d'incubation ne signifie pas que « l'être en tant que tel s'est réveillé et va se rendre apparent » (98). Au contraire, dans les temps modernes, l'être en tant qu'être se dérobe d'une manière encore plus décisive.

Ceci est parfaitement clair du fait que Leibniz, dans l'énoncé rigoureux et authentique (53), parle du *principium reddendae rationis sufficientis* (64). Cette formule : *reddere rationem* nous renvoie à la représentation (*repraesentatio*). Ce qu'on rencontre dans la représentation est fonction du sujet et, en tant qu'objet (Gegen-stand), lui est rapporté ; le fondement doit donc être proprement apporté, par le sujet en tant que fondement, et est rapporté pour le représenter. « Cela seulement qui s'offre ainsi à notre représenter, du fait qu'il est situé et posé sur son fondement, a valeur de stabilité, c'est à dire d'objet. C'est seulement de ce qui jouit de cette stabilité que nous pouvons dire avec certitude : c'est » (54).

Quand l'étant apparaît ainsi comme objet (*Gegenstand*), l'être vient à la lumière non pas en tant que tel mais en tant qu'objectivité et il reste référé au représenter du sujet. Ce

« processus par lequel l'être se donne dans l'objectivité des objets mais se dérobe précisément en son essence comme être, définit une nouvelle époque du retrait de l'être. Cette époque caractérise l'essence la plus intime de l'ère que nous appelons les temps modernes » (99 sq).

Le tournant du destin de l'être qui se manifeste dans l'affirmation du principe de raison est souligné spécialement par Heidegger grâce à une référence à Angelo Silesius, un contemporain plus jeune de Leibniz. Tandis que le principe de Leibniz énonce : rien n'est sans pourquoi, Angelo Silesius dit : « La rose est sans pourquoi ; elle fleurit parce qu'elle fleurit... ». Dans une assez longue interprétation de cette sentence (68 sq, 77 sq) Heidegger croit pouvoir nous faire entendre un son accordé au principe de raison en tant que principe de l'être (102). Cela sert aussi à préparer la transition mentionnée, qui va du représenter métaphysique à l'expérience de l'être comme fondement. Cela même montre tout autant le tournant du destin de l'être, car le son accordé avec le principe de raison et qui ne peut être prolongé à partir d'Angelo Silesius s'éteint sans attirer l'attention et fait place au *principium grande* qui, dans l'histoire de l'être, détermine les temps modernes.

Dans l'interprétation d'un « trait unique mais décisif » (131) de la philosophie kantienne, Heidegger montre plus en détail comment le *principium rationis* détermine la pensée moderne. Le trait décisif est la question posée par Kant sur les conditions de la possibilité a priori de la nature et de la liberté. « Derrière cette question se cache la raison suffisante, la ratio sufficiens » (126). Bien que Kant parle rarement de façon explicite du *principium rationis*, la question transcendantale, en tant qu'elle porte sur les conditions de l'expérience et des objets de l'expérience, se meut « à l'intérieur du domaine des fondements » (134). « La méthode transcendantale répond à l'exigence du principe de la raison » (137).

Sous l'exigence du *principium reddendae rationis*, l'étant apparaît aussi pour Kant comme objet. Mais la nouvelle manière dont l'être se donne à lui ne s'épuise pas en ce que l'être vient à apparaître comme objectivité. Ce qui est spécialement décisif dans le destin de l'être consiste en ceci : les conditions a priori des objets, leur raison suffisante (*zurei-*

chender Grund), c'est la raison elle-même (*Vernunft*) (173); car la méthode transcendantale, en tant qu'elle est un « dépassement de l'objet, ne fait que pénétrer dans la subjectivité de la raison » (133). Dans le domaine, entièrement pénétré, de la raison et de la subjectivité qui sont les fondements transcendantaux, « l'étant en tant que tel est complètement et adéquatement fondé », de telle sorte que l'origine essentielle de l'être ne peut même plus être perçue comme une question. C'est pour cela que, avec Kant, commence « un extrême retrait de l'être » (150) qui détermine encore notre temps.

C'est seulement lorsque l'étant est représenté comme objet et qu'il est fondé dans la subjectivité que « s'ouvre le domaine où il est possible de tenir dans la main les fondements de l'étant » (*der Bereich für eine eigens eingerichtete Zustellbarkeit der Gründe des Seienden*, 99, 148) au sens de la science et de la technique moderne qui disposent de l'étant grâce au calcul.

Il est hors de question que, aujourd'hui, nous, et tout d'abord la science, suivons le principe de raison (59 sq). Sans lui il n'y aurait ni science moderne ni université moderne (49). Combien la science moderne détermine l'existence humaine, c'est ce que montre ce terme d'âge atomique : « L'homme détermine une époque de son existence historique et spirituelle par l'afflux d'une énergie naturelle qui est à notre disposition (57). Cette chasse pour dompter les énergies gigantesques menace cependant « tout ce qui constitue le chez-soi de l'homme » (*alles Heimische des Menschens*) et, ainsi, l'exigence du *principium grande* : qu'il faut rendre raison — retire à l'homme d'aujourd'hui le fondement et le sol requis pour être essentiellement homme (60). Qu'il y ait aujourd'hui une ère atomique, « dans laquelle, avec une vitesse vertigineuse, la particularité et la valeur du singulier disparaissent au profit d'une totale uniformité », cela « repose, que nous le comprenions ou non et que nous voulions ou non le reconnaître pour vrai, sur le destin de l'être comme objectivité pour la subjectivité de la raison » (138). En face de la pensée qui actuellement est exclusivement le calcul, surgit la question de la relation authentique de l'homme pensant à l'être. C'est « le problème cosmique de la pensée. L'avenir de la terre et l'avenir de l'existence

de l'homme sur cette terre dépend de la réponse qui y sera faite » (211). Or, « si ce qui appartient à l'homme ne lui apparaît que par le vide de ce que qu'il a perdu », il est possible à la pensée, dans l'extrême retrait de l'être, de pénétrer du regard l'essence de l'être (101).

Heidegger complète son interprétation du *principium rationis* en s'interrogeant sur l'identité de l'être et de la raison, identité considérée sur le plan de l'histoire de l'être. Une indication sur le double sens de *ratio*, comme *Vernunft* et comme *Grund*, prépare la réponse. En latin, *ratio* signifie : compte (de *reor*), signifie donc *Vernunft*, et ce qui fonde le calcul, c'est la base, le *Grund* (174). Le mot latin *ratio* est lui-même la traduction du mot grec λόγος (176 sq). En ce qui est peut-être l'instant suprême de l'histoire de l'être, chez Héraclite, λόγος désigne aussi bien l'être que le fondement (*Grund*), car « faire s'étaler » (*Vorliegenlassen*, λέγειν, λόγος), en tant que « faire s'ouvrir » (*Aufgehenlassen*), « se manifester aussi à partir de soi » (*von-sich-her-Aufgehen*) : être ou φύσις. c'est en tant que « étaler devant soi », « constituer un sol », « fonder » : *Grund* (180). L'être en tant que λόγος c'est à dire en même temps comme πρῶτον ὅθεν, c'est à dire comme ἀρχή, reste sans fondement, l'être lui-même n'a pas de fond, il est un abîme (*Sein hat selbst keinen Grund, ist Abgrund*, 185).

Héraclite nomme l'être et le fondement (*Grund*) λόγος et φύσις, mais aussi αἰών, époque du monde. On peut y entendre ce qui n'a pas été exprimé, ce qui se nomme destin de l'être (187). Héraclite dit de l'αἰών qu'il est un enfant qui joue. Il joue le jeu du monde. Et, parce que l'être n'a pas de pourquoi, il est vrai de dire de ce grand enfant : il joue parce qu'il joue (188).

« La question reste : nous » dont l'essence est concédée par l'exigence de l'être qui nous mesure (119, 185), « en écoutant les phrases de ce jeu, nous y associons-nous, y entrons-nous, et de quelle manière ? » (188).

III

Une appréciation de cet ouvrage passerait à côté de son but principal si, partant d'une réflexion dans le cadre de l'histoire de la philosophie, on voulait, dresser le compte

des lacunes et des partialités de l'interprétation que propose Heidegger de Leibniz et de Kant. Il souligne lui-même fréquemment l'étroitesse et la limitation du point de vue qui commande son interprétation. C'est seulement ainsi qu'il reste place pour l'interprétation de Kant toute différente qu'il a proposée en 1929. Tandis que, alors, c'était selon la problématique de *Sein und Zeit* qu'il utilisait Kant, au moins pendant une partie de la route, la présente interprétation concerne un Kant qui a « reculé » devant le problème du temps, et Heidegger ne se réfère pas explicitement à son interprétation antérieure. Les deux essais d'interprétation ont ceci en commun qu'ils mettent entre parenthèses soit la confrontation kantienne avec la science soit la métaphysique fondée sur la raison pratique. C'est pourquoi Heidegger pense que fonder l'objet de l'expérience, c'est à dire l'objet de la science par opposition à la chose en soi, à partir des principes de la subjectivité, est la même chose que fonder l'étant en tant que tel sur la raison (*Vernunft*).

Mais de telles inexactitudes historiques ne devraient pas détruire la possibilité de ce que Heidegger nomme « une pensée en dialogue » (*denkendes Gespräch*, 43). C'est justement avec cette expression que, dans la préface à la deuxième édition de son livre sur Kant, Heidegger a délimité son interprétation de la recherche en histoire de la philosophie. (*Kant* 8). Même si l'interprétation de Heidegger était unilatérale — comme il en est, selon lui, chaque fois que l'on interprète une philosophie transmise par l'histoire (130), — il ne construit pas arbitrairement l'histoire (108).

Heidegger a toujours affirmé avec insistance que la philosophie, de même que les interprétations philosophiques, ne doivent pas contester ni simplement concéder leurs présupposés, mais les comprendre (*SuZ* 310). Ainsi Heidegger désigne aussi le présupposé de son interprétation, dont il admet qu'elle est unilatérale et même forcée. Ce présupposé consiste en ceci que sa pensée en dialogue « admet au départ que l'histoire de la pensée occidentale repose entièrement sur le destin de l'être » (143). Toute critique qui veut aller dans le sens que se propose Heidegger doit donc considérer ce présupposé.

Ce n'est aucunement en faveur de la conception heideggérienne de l'histoire de l'être qu'elle mène à une vue si

unilatérale de l'histoire de la philosophie. Mais on doit accorder à Heidegger qu'il peut justifier entièrement cette unilatéralité à partir de ses présupposés. En effet, de même que l'être, bien qu'il soit ce qu'il y a de plus connaissable en soi n'est pas ce qu'il y a de plus familier pour nous, et n'est jamais aperçu d'une vue « immédiate » (113)[7], ainsi l'histoire de l'être est un « destin caché » (154), dont l'influence dans l'histoire de la pensée n'apparaît pas immédiatement. C'est pourquoi une étude historique et philologique ne peut découvrir ce destin caché. Pour déterminer quelle compréhension de l'être règne tour à tour, — question qui selon Heidegger n'a pas été posée dans la tradition d'une manière thématique — il n'est pas besoin d'interpréter l'ensemble d'une œuvre philosophique transmise par la tradition. Finalement le changement de la compréhension de l'être serait déjà établi si la tendance vers une compréhension de l'être nouvelle et modifiée devient visible. A mon avis, on ne peut refuser à Heidegger d'y avoir réussi dans une interprétation, si unilatérale soit-elle, de Leibniz et de Kant, ce dernier étant vu entièrement dans la perspective fichtéenne.

Mais l'impression d'unilatéralité, qui s'impose d'abord à propos des interprétations particulières de Heidegger pour l'histoire de la pensée, se renforce, si possible, eu égard à sa conception de l'histoire comme destin de l'être. N'est-il pas d'une unilatéralité incroyable que Heidegger réduise la science moderne, l'université d'aujourd'hui et finalement toute notre époque, avec ses réussites techniques et la tendance,

7. Heidegger dit ici de l'être qu'il n'est pas immédiatement visible ; cela n'est pas en opposition avec ce qu'il réclame dans *Sein und Zeit* de traiter phénoménologiquement la question de l'être, manière de traiter dans laquelle tout doit être mis en œuvre « en une découverte directe et en une justification directe » (*SuZ* 35). En effet, dans la phénoménologie de Heidegger, il ne s'agit pas du donné objectif-empirique au sens du « concept vulgaire de phénomène », mais justement de ce qui n'est pas remarqué dans les phénomènes considérés d'une manière vulgaire, bien que ce soit donné en même temps d'une manière non thématique, comme ce qui est a priori leur fondement et leur sens. C'est seulement quand, par une découverte explicite et une mise en évidence du fondement, ce qui n'est donné qu'indirectement et d'une manière non-thématique est amené à se montrer, qu'il y a un phénomène dans le sens du « concept phénoménologique du phénomène ». Cf. *SuZ* 28 sq. et 34 sq. Voir à ce sujet E. Coreth, *Heidegger und Kant* dans *Kant und die Scholastik heute* (ed. J. B. Lotz). Pullach 1935, surtout pp. 227 sq.

qu'il affirme s'y trouver, vers une totale uniformité, au principe de raison et au destin de l'être qui se situe derrière lui ? Combien de données et de processus ressortissant soit aux sciences particulières soit aux sciences de l'esprit, combien de faits et de relations politiques, sociaux et économiques sont ici négligés !

Pareille réserve, Heidegger la récuserait comme un malentendu. En effet, précisément dans l'ouvrage en question, il souligne à plusieurs reprises que la question du destin de l'être ne concerne pas le cours d'un développement ou d'une genèse (59, 120, 157). Sa conception de l'histoire de l'être ne veut pas faire concurrence ou même suppléer à la science historique. Ses questions se situent sur un autre plan. De même que dans *Sein und Zeit* il s'agissait de découvrir le sens et le fondement (*Grund*) des phénomènes compris de façon vulgaire, sens et fondement qui sont de prime abord et la plupart du temps cachés, ainsi l'histoire de l'être doit être comprise comme une sorte de « couche plus profonde » (130) située derrière la diversité et la multiplicité des déroulements historiques. Mais parce que le destin caché de l'être détermine l'essence de l'homme pensant et supporte toute « situation et condition humaine » (*Hu* 6), en lui se trouve inclus « le ressort le plus intérieur » (59) et « l'essence » (109) de l'histoire. Heidegger, tout à l'opposé de Marx, — mais peut-être sans être moins unilatéral — voit toute l'histoire déterminée par la pensée en tant qu'elle est soumise au destin de l'être ; face à ce destin de l'être, une considération historique partant du politique ou de l'économique apparaît « superficielle » (*vordergründig*, 150). Aussi cette histoire de l'être, qui se situe à un plan plus profond, ne doit pas être pensée comme le déroulement de transformations successives d'un être qui subsisterait absolument et isolé (157) ; à cause de la relation essentielle qui lie l'être à l'homme pensant, le destin de l'être reste « en soi l'histoire de l'essence de l'homme occidental » (157).

Par suite, avec l'histoire de l'être, Heidegger nous donne plutôt une « métaphysique de l'histoire » — si l'on peut employer une fois cette expression pour tirer au clair — bien plutôt qu'une interprétation historique ou selon l'histoire de l'esprit et avec le souci d'être complet, des ensembles et des déroulements historiques. Mais les présupposés de

Heidegger lui donnent ainsi le droit de négliger, dans le cadre d'une conception de l'histoire, la description détaillée des processus historiques pensés par époque. On peut encore se demander si des présupposés d'une telle portée sont justifiés. Heidegger les a développés dans son étude du problème de l'être et du temps. Aussi la discussion de sa conception de l'histoire devra y revenir.

Sa théorie du destin de l'être et des diverses époques de l'histoire de l'être permet à Heidegger de comprendre un phénomène aussi difficile à saisir qu'indiscutable, à savoir que chaque période de l'histoire, très souvent à son insu, possède en propre certaines attitudes, certaines préoccupations et certains préjugés fondamentaux. Il est important, pour comprendre Heidegger, de remarquer qu'il arrive à sa conception de l'histoire non pas à partir du phénomène de « l'esprit objectif » évoluant dans l'histoire, mais à partir du développement conséquent de son point de départ, c'est à dire de la manière d'aborder le problème de l'être. C'est seulement ainsi que l'on peut comprendre l'importance de l'avenir, importance qui serait impensable à partir d'une analyse historique. « L'histoire de l'être ne s'est jamais passée, elle se tient toujours en avant » (*Hu* 5). Si l'on suppose que la manière dont Heidegger pose la question de l'être et la développe jusqu'à l'histoire de l'être est légitime, que par suite l'homme ne se trouve vraiment lui-même que si l'être ne se dérobe plus à lui, c'est alors une simple conséquence que d'interpréter l'oubli de l'être comme déchéance. Si la question de l'être est en fait la première et la plus fondamentale question de la philosophie, la conception heiddeggérienne de l'inauthenticité de l'homme, dans un temps qui ne se soucie pas de la question de l'être, apparaît plus importante et plus sérieuse que les théories de la décadence proposées par Spengler et Klages. Bien que Heidegger, en particulier dans son essai *Ueberwindung der Metaphysik* semblait être d'accord en une large mesure avec ces théories de la décadence, il s'est récemment détaché avec insistance de ces « représentations enfantines » (*WD* 113, 167). Le terme de décadence, qui caractérise particulièrement la technique, doit être compris ontologiquement, c'est à dire du point de vue du retrait de l'être, mais il ne faut aucunement « mépriser » ni même « faire recu-

ler » la technique (cf. 42). Heidegger voit aussi que la technique offre « des possibilités plus originaires d'une existence libre » (41) et nous renvoie dans ce contexte à la « légitimité historique » de l'art abstrait (66). Cependant l'oubli de l'être reste une déchéance menaçante et le salut de l'homme dépend du destin de l'être. Si ainsi la question de l'être posée par Heidegger comme question de la pensée, en mettant entre parenthèses la tradition religieuse, reçoit dans son développement même une signification quasi-religieuse qui prétend concerner le salut, on pourrait alors être tenté de dire avec Bonaventure : « Descendere ad philosophiam (sc. primam) est magnum periculum ». Ou bien serait-ce non pas la question de l'être, mais la manière propre à Heidegger de poser et de développer la question de l'être, qui expliquerait l'apparente usurpation du domaine religieux dans la « pensée essentielle » ? Cette question exige aussi d'entrer dans le problème fondamental de Heidegger, le sens de l'être.

Heidegger a déjà précisé de façon adéquate et prégnante son but central par le titre de son ouvrage principal. Voici comment on peut l'expliquer : il s'agit de reprendre la question de l'être, question qui, à cause de son origine, est « hautement respectable » (*SuZ* 8), mais de la reprendre sous la condition de l'historicité de la pensée, historicité qui est apparue par la conscience de l'histoire. A la question de l'être ainsi posée Heidegger donne réponse dans la « pensée essentielle » qui pense historiquement la question de l'essence de l'être et qui pense ontologiquement la question de la situation historique.

Par cette fusion de l'être et du temps, la pensée essentielle affirme que la situation historique toujours en changement est marquée « avec autorité » (*massgeblich*, 185) par le destin indépassable de l'être plus puissant et qu'on ne peut toujours répondre à la question de l'essence qu'à partir du « jeu qui est offert dans l'espace-temps » (*aus dem zugeschickten Zeit-Spiel-Raum*, 143). Il semble ainsi que nous aboutissons à une totale historicité de la pensée et de l'agir humain ; car il ne reste plus de vérité absolue dont la valeur pourrait être affirmée contre l'esprit d'une époque, pas plus que d'étalon supra-temporel du bien et du mal, du juste et de l'injuste dans le domaine privé comme dans

le domaine public et politique. Dans son dernier ouvrage, Heidegger cherche à répondre à cette critique formulée déjà plusieurs fois[8]. La conception de l'histoire qui soutient l'objection et son insistance serait elle-même, dit-il, déterminée par le destin de l'être, c'est à dire par la domination de la pensée métaphysique (160). Mais cet essai d'inclure l'objection dans ses propres présupposés et de l'annihiler à partir de ses présupposés n'est pas satisfaisante, car ce sont justement ces présupposés qui sont en question. Si Heidegger parle non pas de ces présupposés mais seulement à partir d'eux, alors le dialogue est interrompu avant d'avoir commencé. C'est pourquoi une autre réponse de Heidegger, soit méthodologiquement soit de fait, est bien plus importante. Les objections contre l'histoire de l'être, ainsi est-il dit, se réfugient toutes dans la distinction de l'absolu et du relatif, sans suffisamment définir cette distinction à partir du point où elle peut seulement être définie, c'est à dire l'éclaircissement du sens de l'être (160). Ainsi un dialogue avec Heidegger ne semble possible que comme explication du problème de l'être.

La conception heideggérienne de l'histoire de l'être, qu'il s'agissait d'apprécier, est supportée et entièrement marquée par la question de l'être. C'est pour cela, comme nous l'avons vu, que Heidegger rejette toutes les objections. Même si l'on ne pense pas que, de cette façon, Heidegger réfute efficacement ces objections soulevées contre la conception de l'histoire qui se reconnaît unilatérale, et qui laisse derrière soi la raison et la philosophie (cf *Ho* 247, *Hu* 47) — car on peut critiquer les conséquences d'un principe en elles-mêmes, et à partir d'elles on peut critiquer ces principes —, même alors on devra concéder à Heidegger que, jusque maintenant, il n'a guère trouvé un interlocuteur ou un adversaire pour tirer au clair la question de l'être elle-même. Il reste en tout cas que Heidegger a le mérite d'avoir non seulement rouvert pour notre temps cette vieille et irremplaçable question mais aussi de l'avoir posée sous des aspects nouveaux et historiquement nécessaires.

Qu'en serait-il si la philosophie thomiste, particulièrement

8. Cf. Coreth, *l. c.*, pp. 251 sq. et Karl Löwith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt, 1953, pp. 49 sq. et 69 sq.

fière aujourd'hui de sa théorie de l'*esse* tentait de commencer le dialogue avec Heidegger [9] ? Si alors elle acceptait de se concentrer sur le problème trop longtemps négligé du temps et de l'histoire, ce serait pour elle-même un gain très appréciable.

Ludger OEING-HANHOFF

Münster (Westfalen).

(Traduction revue par l'auteur).

9. Ce dialogue ne peut avoir lieu si on caractérise comme suit avec C. Fabro la conception heideggérienne de l'être : « La présence du présent heideggérienne est une dénomination phénoménologique abstraite, l'*esse* thomiste est l'acte métaphysique concret de tout réel concret » (*Actualité et originalité de l'esse thomiste, Revue thomiste,* LVI, 1956, p. 507). Ici s'accumulent les malentendus : premièrement, lorsque Heidegger caractérise l'être comme « présence du présent » c'est en tant qu'il interprète la compréhension grecque de l'être, en laquelle l'être est compris uniquement en fonction du présent sans que les autres modes du temps soient considérés. Mais c'est justement cela que Heidegger refuse, et ainsi l'être pour lui doit être compris tout d'abord à partir de l'avenir. (Cf., contre l'affirmation insoutenable de Fabro, avant tout *WD* 143). Deuxièmement, il est impossible d'opposer l'être de Heidegger en tant que « dénomination phénoménologique » à un « acte métaphysique », sans considérer du tout le concept heideggérien de phénomène. Le phénomène est pour Heidegger non pas l'illusion ou ce qui simplement apparaît, mais c'est l'étant en soi en tant qu'il se montre et se révèle comme tel. L'être qui y est tout d'abord la plupart du temps caché n'est pas un phénomène au sens de la « conception vulgaire de phénomène » qui y est ainsi présentée, mais il doit être amené par une découverte explicite à se montrer et c'est alors le phénomène dans le sens de « concept phénoménologique de phénomène » (cf. note 7). Troisièmement, on ne voit pas comment l'être de Heidegger en tant que « dénomination abstraite » peut être opposé à « l'*esse* thomiste concret ». Si Heidegger, qui appelle l'étant « concret » (*WD* 134) décrivait l'*esse* comme abstrait, il serait en parfaite harmonie de langage avec Thomas qui appelle l'*ens* un *concretum* mais l'*esse* un *quiddam abstractum* (*De hebdomadibus,* cap. 2 et ailleurs). Par là Thomas ne désigne pas la différence de l'*ens naturae* et de l'*ens rationis,* mais la différence ontologique du *compositum completum subsistens* (*concretum*) du *simplex non per se subsistens* (*abstractum*) ou la

différence du *quod est* et du *quo est*. Naturellement, pour Heidegger aussi, l'être, en tant qu'il est distingué de l'étant concret n'est pas seulement un mot ou le sens d'un mot, c'est-à-dire un *ens rationis* (*EM* 67 ; *WG* 5). Cf., pour mettre en garde contre d'autres interprétations erronées de Heidegger : J. B. Lotz, *Heidegger et l'être, Archives de Philosophie* ; XIX, Cahier 2 (1956), pp. 3-23.

Pour entrer, à partir de saint Thomas, dans la problématique de Heidegger, il est d'abord important de ne pas remplacer ce que saint Thomas nomme *esse* (en tant que *actus essentiae*) par *existentia*, ce qui serait le fausser presque automatiquement. Il faut aussi que cet *esse commune* qui, en tant que *principium quo* non autonome, et avec l'*essentia* qui le limite et l'individualise, constitue l'*ens* concret, soit distingué de l'*esse subsistens* (Dieu), ce que Heidegger ne fait pas et ce que, pour autant qu'il tient que l'être est sans fondement (185, 205), il ne peut pas faire. Il faut enfin faire attention à la doctrine thomiste sur l'essence du principe (*Grund*), doctrine qui n'a presque rien à voir avec le *principium rationis sufficientis* rationaliste, en particulier à la doctrine de l'essence du « principe formel » non subsistant. (Cf. à ce sujet, l'ouvrage de l'auteur *Ens et unum convertuntur*, Münster 1953, surtout pp. 51-66 et 77-91).

Plus important encore que ces préparatifs est ce qui suit : selon Thomas ce n'est pas seulement l'étant concret qui est constitué par des principes non autonomes, mais aussi la connaissance concrète humaine qui s'opère dans le jugement. A l'*id quo est* dans la constitution de l'étant correspond comme principe formel de la connaissance concrète le *id quo intelligitur*. Thomas désigne, en tant que *principium quo* de la connaissance, non seulement les *phantasmata* et la *species intelligibilis*, mais aussi le *lumen intellectus agentis* (III, Sent. 14, l. 3. 2 ; Quodl. 7, l. 1., etc.). Si Thomas enseigne, sous l'image de la « lumière » de la raison une précompréhension innée et a priori de l'être (non pas la connaissance concrète toujours a posteriori de tel étant) en tant qu'un *principium quo* de la connaissance spirituelle et sensible de l'homme, — ce qui ne pourrait être montré que par une analyse serrée des textes — alors on trouverait ici un accès direct à la question de l'être de Heidegger ; car Heidegger pose, comme déjà dit, la question de l'être à partir d'une compréhension préalable, a priori, de l'être, laquelle est la lumière qui rend possible et qui fonde la connaissance de l'étant. (Cf., sur la doctrine thomiste du *lumen intellectus agentis*, dans le sens de l'interprétation à laquelle il est fait allusion, les travaux de Karl Rahner, *Geist in Welt*, Innsbruck 1939 et de Gustav Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt 1939).

C'est seulement à partir d'un tel point de départ commun que l'on pourrait discuter avec fruit sur les différences sans doute étendues et presque insurmontables dans la détermination plus précise du sens de l'être.

L'INTÉRÊT PHILOSOPHIQUE DE LA PSYCHANALYSE FREUDIENNE

Nous voulons honorer le centenaire de la naissance de Freud (1856) en examinant en quoi cette science singulière et quelque peu hybride qu'est la psychanalyse a pu enrichir notre connaissance de l'homme, non en ce qu'il peut produire de plus irrationnel, mais en ce que ses malaises nous révèlent de son être intime. Comme la PA touche à la jointure de l'âme et du corps et qu'elle les distingue et unit comme jamais science ne l'a fait, il faut bien que la philosophie ait un droit de regard sur elle, et qu'à son tour elle ouvre des dimensions nouvelles à intégrer dans une anthropologie élargie.

L'histoire des premiers rapports de la philosophie et de la PA est tissée de méprises et même de dédain de part et d'autre, plus que de rapprochements et d'échanges. Tout s'est passé pendant longtemps comme si non seulement il existait des différences de technique et d'objet, mais aussi une incompatibilité des idées qui portent les deux sciences. Il est universellement rapporté que Freud se plaisait à se moquer des philosophes, parce qu'ils se refusaient à regarder les faits qu'il leur apportait. Pourtant il n'en voulait pas spécialement à la philosophie. Il ne décochait pas moins de flèches empoisonnées aux hommes de science (les *Wissenschaftler*), psychiatres et psychologues, qui, tout aussi bien, prétendaient ignorer les réalités humaines que la nouvelle technique faisait pourtant exister devant eux comme à l'état de choses. Tous avaient des difficultés à sortir de leur propre monde d'expériences. Pendant longtemps les Universités sont restées fermées à la PA.

L'histoire se répète parfois. Freud dirait qu'elle aussi connaît ses névroses, la répétition aveugle étant un élément marqué de déséquilibre psychique... Il serait partial mais

instructif de dresser la liste des mésententes qui jalonnent l'histoire de la philosophie dans ses rapports avec les autres sciences. Pourtant la confrontation de la philosophie avec d'autres expériences et d'autres disciplines l'a toujours fécondée. Les tout grands noms en sont garants : Aristote, S. Thomas d'Aquin (débat entre théologie et philosophie), Descartes (Galilée), Kant (Newton), Hegel (sciences historiques et sociales), Husserl (mathématiques et psychologie)...

Les critiques que des philosophes contemporains pourtant aussi pénétrants que Sartre [1] et Politzer [2] ont adressées à Freud laissent rêveur. Nulle spéculation ne peut suppléer au patient effort de lecture des textes freudiens où sont consignées les découvertes essentielles que la PA doit à sa nouvelle technique. Et aucun sens critique ne prévaut contre le tête à tête avec le réel dans l'expérience clinique, ne fut-ce que d'un seul cas. Un fait est plus respectable qu'un Lord Mayor, disent les anglais.

Médecins, psychologues et philosophes restent parfois hostiles à la PA parce que nul homme de science ne déplace aisément son point de repère scientifique et que tous tiennent à l'autarchie de leur discipline. Or les découvertes de Freud ne se livrent qu'à la seule technique analytique et se refusent à toute autre approche. C'est la première parmi les trois tâches que Freud lui a assignées [3]. Elle est d'abord une méthode d'investigation qui rend des processus inconscients accessibles à l'examen. Elle est ensuite une technique de traitement des perturbations névrotiques. En troisième lieu elle est un corps de théories d'ordre psychologique.

Par la méthode d'investigation qu'il a inventée, lui le premier et lui seul, Freud a ouvert pour l'étude psychologique et pour la réflexion philosophique un champ nouveau, et il a posé aux philosophes certaines questions qu'il ne serait plus honnête d'éluder. Comme toute nouvelle technique, que ce soit dans le domaine de l'étude de la nature physique, de l'histoire de l'homme ou de la psychologie humaine, la technique psychanalytique a introduit le mouvement dans

1. Voir *Esquisse d'une théorie des émotions*.
2. Voir *La fin de la Psychanalyse*, dans : *La Pensée*, 1955, avril, p. 104-114.
3. *Gesammelte Werke*, XIII, p. 211 (toutes les citations où l'édition ne sera pas indiquée, renverront aux *Gesammelte Werke*).

les synthèses anthropologiques. L'étude critique d'anciens documents a obligé les historiens de la philosophie à quitter le musée imaginaire qu'ils avaient construit à leur image et à rentrer dans le réel, pour y suivre une lente et sinueuse maturation philosophique. De même la science analytique a dégagé, comme une excavation archéologique, des fondements de pensée humaine ignorés jusque là, tout comme les fondations d'un édifice demeurent, par leur fonction elle-même, cachés aux yeux de ceux qui l'habitent.

Les psychiâtres furent les premiers à comprendre qu'il fallait confronter les découvertes de Freud avec la philophie ; de grandes œuvres témoignent que les idées freudiennes ont fait leur chemin, et obligent les philosophes à poser en termes partiellement nouveaux la seule question qui compte : qu'est-ce que l'homme ? Les phénomènes étranges qui ressortissent à la psychopathologie comportent une signification humaine et nous renvoient à cette question centrale de l'anthropologie comme de la philosophie : comment donc faut-il penser l'homme pour qu'un pareil comportement soit possible[4] ? Maintenant, ils sont déjà nombreux les penseurs qui se sont efforcés d'intégrer dans une anthropologie systématique les réalités psychiques mises en lumière par l'investigation analytique. Binswanger, Jaspers, Von Gebsattel, Merleau-Ponty, Ricœur... sont parmi les plus célèbres.

Nous voudrions ici dégager le contenu d'anthropologie générale qu'impliquent certaines idées de Freud, et vérifier ainsi sa présomption que la PA donnerait à la psychologie générale ses bases, en lui révélant les couches archaïques du psychisme, présomption que le grand psychiâtre suisse F. Bleuler a confirmée par la suite[5].

DU POSITIVISME A LA DÉCOUVERTE DU PSYCHIQUE

Résumer les conceptions philosophiques avouées de Freud ne présente guère d'intérêt. Il était nettement hostile à toute conception théiste, niait franchement la liberté, rêvait sou-

4. Voir V. E. Von Gebsattel, *Prolegomena einer Medizinischen Anthropologie*, Berlin, 1954, p. 221.

5. Selon E. Bleuler, il y aura un temps où on divisera la psychologie

vent d'expliquer tout l'homme d'une façon rigoureusement biologiste. Et sur ces indications, on pourrait le ranger parmi les positivistes, cette famille des plus tristes personnages de l'histoire de la philosophie. On n'a pas manqué de le faire. Dans un ouvrage qui fouille la préhistoire de la PA, Maria Dorer[6] croit pouvoir établir une généalogie presque complète de toutes les thèses freudiennes, et elle conclut à une dépendance quasi totale à l'égard du positivisme qui dominait le 19e siècle, et qui aurait convergé vers Freud par la voie de son maître Meynert. La psychologie de Freud comme celle de ses sources manquerait totalement le sens de l'âme et des valeurs. Mais on sait bien que les intentions manifestées par les interrogations et les motivations comptent au moins autant que les idées professées explicitement. Pour commencer, regardons de plus près ce que signifiait pour Freud la liberté.

A aucun moment il n'a douté que tout phénomène humain soit soumis à une loi rigoureuse, et entièrement intelligible par sa place fonctionnelle dans un enchaînement d'antécédents et d'effets. La conviction endurcie qu'ont les hommes d'être libres dans leur choix s'explique aisément pour lui par leur méconnaissance des véritables mobiles de leurs actes. La conscience est toujours un peu trompeuse : elle profite du travail de l'inconscient et lui reprend les pensées et actions préparées par lui, en se donnant l'air de tout faire de son propre chef[7]. L'impression de liberté est d'ailleurs plus forte à mesure que les décisions sont dépourvues d'importance. La liberté est le corrélat de l'arbitraire de la conscience[8]. Mais la PA dissipe ce malentendu, et nous montre dans cette impression une plénitude, non pas de conscience mais d'inconscient. Plus la conscience se taît, plus haut parle l'inconscient. Le choix fortuit d'un nombre p. ex. se révèle au psychanalyste commandé par des traces mémorielles dans l'inconscient.

Nous ne voulons pas entrer dans le problème resté toujours aussi difficile de la liberté et de la possibilité d'en prendre

en deux périodes, celle d'avant Freud et celle après lui. Cf. *Zum siebzigsten Geburtstag Sigmund Freuds*, dans : *Almanach fur das Jahr 1927*, p. 22.

6. *Historische Grundlagen der Psychoanalyse,* 1932.

7. II-III, 618 ; trad. fr., p. 499.

8. IV, 312.

conscience. Freud en a parfaitement bien formulé l'aporie : l'absence de motivations, qui est l'origine de l'impression de liberté, en est pourtant exactement l'opposé. Des études philosophiques un peu moins naïves que celle visée par Freud sont arrivées aux mêmes conclusions. La liberté, notion négative de par sa première origine, ne peut s'ériger en titre de noblesse de l'homme, si elle signifie seulement l'absence de tout contenu déterminé. Les réalités psychiques ne montent pas en dignité pour la seule raison de leur vide. Le paradoxe de la liberté absolue est de coïncider avec la détermination absolue, car l'entière disposition de soi suppose la plénitude de l'existence et l'absence de motifs extérieurs. La métaphysique de la liberté est à l'opposé de sa description psychologique, et les deux mouvements de pensée, à s'approfondir, tendent à faire disparaître la notion de liberté au profit de celle de détermination, que celle-ci soit due à la plénitude ou à la pauvreté de la conscience. La liberté semble bien une notion première de l'intelligence humaine, qui pour se maintenir, tend à se résorber en son contraire. La loi propre de la problématique de la liberté est de dépasser la notion première et privative, vers la reconnaissance d'une plénitude encore créatrice. Mais celle-ci suppose qu'à la liberté soient intégrées la détermination et la motivation.

Freud a contesté la liberté de la conscience, par une sommaire et perspicace analyse psychologique, renforcée de tout un apport proprement psychanalytique. Cependant la notion de liberté apparaît de temps à autre sous sa plume. Il attribue même à la PA la tâche de rendre au moi conscient la liberté de la décision. Même si dans certaines névroses avec puissant sentiment de culpabilité, l'analyse ne rend pas impossible les réactions morbides, elle « doit créer pour le moi malade la liberté de se décider de telle ou telle façon »[9]. Mais ici tout comme dans les études sur la conscience, le moi, le langage, la culture, Freud ne s'attache pas à une enquête poussée et proprement philosophique de ces réalités pourtant présentes à l'horizon de sa pensée. Il s'y réfère presque à son insu ; ce sont pour lui des points de repère qui orientent toute sa démarche sans qu'ils soient objets d'un étonnement attentif. Ces références suffisent cependant pour

9. XIII, 280.

mettre en déroute les efforts hâtifs de disciples zélés qui voudraient enfermer le maître dans l'école déterministe la plus rigide. La conviction déterministe de Freud était un principe heuristique fort utile, et répond au premier mouvement dialectique des philosophes, qui assistent à la transformation de la notion de liberté privative en son contraire de vérité et de valeur possédées. L'homme n'agit pas arbitrairement. La liberté-indépendance, avec ce caractère d'autonomie, n'est qu'apparence.

Mais alors que les philosophes dépassent l'arbitraire par l'explication des motivations rationnelles qui lui sont de fait impliquées, c'est à l'énigme psychologique même de cette impression de liberté que Freud s'attaque. Pourquoi l'homme se croit-il autonome dans ses actes ? La détermination qu'il pose n'est pas une loi métaphysique mais une loi proprement psychologique. L'épigraphe pour la *Traumdeutung* (« *La science des rêves* »), empruntée à Virgile, nous renseigne clairement sur l'optique freudienne. « Flectere si nequeo superos, acheronta movebo » : aux moments où la conscience s'amenuise, et où ses propres motifs ne la mènent plus, une autre dimension en l'homme lui impose des idées et des décisions, qu'il accueille comme gratuites et spontanées. L'inconscient psychique cependant n'explique pas tout l'homme. La conscience réfléchie n'est pas pour Freud, comme le croit volontiers le vulgaire, une simple doublure de l'inconscient. L'homme réel n'est pas un somnanbule permanent et la conscience n'est pas un engin téléguidé par l'inconscient. « Il suffit, le plus souvent, pour juger le caractère d'un homme autant que cela nous est pratiquement nécessaire, de considérer ses actions et la mentalité qu'il manifeste consciemment. Ses actions surtout, car beaucoup d'impulsions parvenues à la conscience sont détruites par des forces réelles de la vie psychique avant d'aboutir à l'action » [10]. Mais ce n'est pas toujours le cas. Et d'habitude les décisions de l'homme sont un compromis, imputable à l'interférence de la conscience et de l'inconscient : « Mobile et agité en toutes directions, la complexité d'un caractère humain se plie très rarement aux solutions simples de notre morale périmée » [11].

10. II-III, 626 ; trad. franç. par I. Meyerson, Paris, 1950, pp. 504-505.
11. Ibid.

Freud reconnaît donc à la conscience une autonomie de droit, et il assigne à la thérapeutique analytique la tâche de lui rendre l'autonomie de fait. Il ne conteste la liberté qu'à la conscience morbide. Il affirme même que la tâche de la thérapeutique analytique est de rendre au moi sa liberté.

Cette liberté acquise ou restaurée de la conscience n'est cependant pas, pour Freud, une possibilité de poser ses propres valeurs, par une option créatrice. Les concepts de Freud sont purement empiristes. C'est en psychologue et non en métaphysicien qu'il juge de la liberté. Le grand danger de l'exégèse freudienne est d'aligner des textes et de tirer de leurs contradictions des conclusions au service de toute cause. Ainsi on peut monter en épingle des textes en faveur de la liberté aussi bien qu'en faveur du déterminisme le plus strict. Mais ce serait méconnaître la problématique freudienne de n'y soupçonner que manque de cohésion. Freud avait certes pour principe de suivre une ligne de pensée jusqu'au bout, et d'en extraire toute l'intelligibilité qu'elle peut recéler. Il n'était pas moins conduit par des hypothèses de travail constantes, et il ne s'est pas écarté des lignes maîtresses qu'il a projetées dès ses premières recherches. Ainsi, dans ses affirmations de la liberté, l'inconscient lui sert toujours de point de référence. La conscience libre est la conscience émancipée qui trouve en elle-même ses propres directives, et n'agit plus au gré de l'inconscient. Elle obéit elle-même à ses propres motifs de conduite, alors que la conscience esclave agit par procuration. Au niveau de ses études le psychologue peut affirmer de bon droit et que la conscience est libre et qu'elle est déterminée, pourvu qu'on comprenne : déterminée par ses propres intérêts.

Freud n'envisage donc la conscience que du point de vue de l'inconscient. Dans la *Traumdeutung* il ne lui adjuge même qu'une fonction régulatrice : elle est le lieu d'échange entre l'inconscient et le monde extérieur, et opère le filtrage nécessaire pour que les deux puissent s'affronter sans trop de heurts.

La conscience n'a « d'autre rôle que d'être un organe des sens qui permet de percevoir les qualités psychiques » [12]. Cette phrase, fort négative aux yeux des philosophes, est

12. II-III, 620 ; trad. fr., p. 500.

cependant, dans la pensée de Freud, une affirmation catégorique d'une position psychique irréductible. Freud dit n'avoir aucune difficulté à attribuer à la conscience une activité propre, à l'opposé des philosophes qui infèrent de l'existence de pensées inconscientes l'inutilité de la conscience [13]. Retrouvant une vieille tradition philosophique, obscurcie par des siècles de philosophie idéaliste, Freud reconnaît en la conscience en premier lieu non pas une capacité de retour réflexif sur soi, mais une ouverture perceptive au monde, en termes phénoménologiques : une intentionnalité. Seulement la conscience n'est pas indépendante dans l'exercice de ses fonctions autonomes. Elle n'est qu'en service commandé. Elle obéit aux injonctions de l'inconscient de satisfaire au maximum possible sa tendance vers le plaisir. Se rangeant aux ordres de l'inconscient, la conscience ne connaît finalement d'autre principe que celui qui régit l'inconscient, celui du plaisir et du déplaisir. Freud remettra en question, vers 1921, la dictature du principe de plaisir sur l'inconscient, mais son hypothèse de travail restera de réduire la conscience à une fonction instrumentale au service des pulsions inconscientes.

Est-ce du positivisme banal ? On pourrait invoquer, en faveur de ce jugement, les premières opinions de Freud, qui suivent étroitement l'école de Helmholtz et sont donc franchement matérialistes [14]. La formation de Freud ne s'est pas limitée pourtant au courant positiviste. Obligé par la faculté de médecine de suivre des cours de philosophie, Freud y prend goût et ajoute à son programme un cours de Brentano sur la logique d'Aristote [15]. La philosophie de Brentano ne se conciliait évidemment pas avec la réduction du psychique à un reflet de processus physico-chimiques. Voulant tenir les deux bouts Freud a cherché refuge dans le parallélisme psycho-physique [16], la solution-type du monde moderne, dominé par la pensée causaliste et divisé entre la fidélité aux données de la conscience et la préoccupation de sauvegarder aux systèmes physiologique et neurologique

13. II-III, 621 ; trad. fr., p. 501.

14. Cf. E. Jones, *Sigmund Freud. Life and Work*, I, London, 1953, p. 45 sq.

15. Ibid., p. 41.

16. Dans son livre de 1891 : *Zur Auffassung der Aphasien*, p. 56.

l'entière autonomie de leurs lois propres. Les processus psychologiques qui surgissent à certains moments du déroulement causal des innervations neurologiques ne seraient que des phénomènes concomitants (*Parallelvorgänge des Physiologischen*) ; et on a l'impression qu'ils sont plus épiphénomènes que réalité.

Mais la consistance du psychique s'imposait à l'observateur rigoureux qu'était Freud, et la philosophie matérialiste ne pouvait le satisfaire. Seule l'attitude agnostique devant la nature intime de la matière animée et devant le travail de l'intelligence lui paraissait dorénavant honnête [17].

Par cet agnosticisme philosophique il conservait une remarquable disponibilité pour un examen soutenu et absolument honnête des phénomènes psychiques dans leur spécificité. Sa correspondance avec son ami W. Fliess, de 1887 à 1902 est traversée d'intuitions fulgurantes où Freud voit apparaître les contours et les nervures propres de la vie psychique, identifiée jusqu'alors par toute l'école médicale, en pratique sinon en théorie, à un simple système de signalement des processus physiologiques. Freud continue longtemps d'espérer trouver un jour les correspondances physiologiques à la vie psychique [18], sans toutefois parler encore de dépendance causale dans un sens ou dans l'autre. Il met ce problème entre parenthèses, retenant tout au plus la

17. Nous traduisons ici un texte hautement révélateur de *Hemmung, Symptom und Angst* (*Inhibition, symptome et angoisse,* 1926) : « Je ne suis pas du tout favorable à ce qu'on fabrique des conceptions du monde (*Weltanschauungen*). Laissons-les aux philosophes qui, de leur propre aveu, pensent qu'on ne peut faire le voyage de la vie sans un pareil Baedeker renseignant sur tout... Nous voulons chercher notre consolation dans la considération que tous ces « Guides de la vie » vieillissent très vite, que c'est précisément notre petit travail à objectif limité qui en impose la réédition et que les plus modernes de ces Baedeker eux-mêmes sont des essais de remplacer le vieux catéchisme si commode et si complet. Nous savons très bien combien peu de lumière la science peut répandre sur les énigmes de ce monde. Tour l'orgueil des philosophes ne peut rien y changer, seule la continuation patiente d'un travail qui soumet tout à la seule exigence de certitude, peut à la longue modifier cet état de choses. Le promeneur, quand il chante dans l'obscurité, dénie son angoisse, il ne voit pas plus clair pour autant. » (XIV, 123).

18. Cf. VI, p. 165. — En 1915, dans son travail sur « *L'inconscient* » (X, 273), Freud constate l'échec total de tous les efforts pour trouver dans la physiologie du cerveau les substrats de la vie psychique.

nécessité des correspondances, et se tourne résolument vers l'étude de la réalité psychique qui est à formuler en termes psychologiques, et qui ne peut se comprendre que par et en elle-même[19]. Les schémas mécaniques de la physique et de la physiologie sont repris cependant et appliqués à la nouvelle région. Mais c'est pour mieux en saisir les rapports et structures et non pas dans le but de ramener la psychologie à la physique, encore que pour lui comme pour tout esprit scientifique moderne, elle parût être la patrie à retrouver. Freud s'est incliné contre son propre gré, après des années de résistance, devant la scandaleuse réalité d'une vie psychique autonome. Défiant l'esprit positiviste médical de son temps, il consacrera sa vie à explorer ce domaine de la géographie humaine dont il vient de situer approximativement la latitude.

Notre but, dans les quelques pages qui suivent, est de saisir l'âme de la recherche freudienne. Nous rapporterons des formules et des théories de Freud, et nous essayerons aussi de comprendre ce qu'il fait et ce qu'il vise. Nous voulons dégager son intention, telle qu'on la voit au travail dans une œuvre toujours en évolution. Ces pages ne seront donc pas uniquement une enquête historique positive, admis que celle-ci soit possible et non pas un non-sens. Notre conviction est qu'à vouloir prendre les formules d'un véritable chercheur au pied de la lettre, on les trahit doublement : on les fige, là où elles ne sont que mouvance continue et perpétuelle mise en question ; et sans s'en apercevoir, on les revêt de ses propres schémas stéréotypés.

19. L'épicrise de l'exposé du cas et du traitement de l'hystérique Fräulein Elisabeth von R. exprime cette découverte avec vigueur : « Le diagnostic par localisation, les réactions électriques, importent peu lorsqu'il s'agit d'étudier l'hystérie, tandis qu'un exposé détaillé des processus psychiques, comme celui que l'on a coutume de trouver chez les romanciers, me permet, en n'employant qu'un petit nombre de formules psychologiques, d'acquérir quelques notions du déroulement d'une hystérie. Ces sortes d'observations doivent être jugées comme celles d'ordre psychiatrique, mais présentent sur elles un avantage : le rapport étroit qui existe entre l'histoire de la maladie et les symptômes morbides... » Cf. I, 227. — Trad. franc. : *Etudes sur l'hystérie*, Paris, 1956, pp. 127-128.

LES SIGNIFICATIONS VÉCUES

ÉTUDIÉES DANS LEUR DIMENSION HISTORIQUE

L'expérience fondatrice pour la psychologie fut la guérison d'Anna O.[20], une fille de 21 ans qui souffrait de cette maladie à laquelle Platon, dans une remarquable intuition de son étiologie sexuelle, a pour toujours attaché le nom d'hystérie. Anna O. avait soigné son père au cours d'une maladie dont il devait mourir. Surmenée, elle avait néanmoins prolongée ses veillées auprès de son père. Depuis lors les crises hystériques avaient commencé : troubles de la vision, absences, anorexie, impossibilité de boire, paralysie de trois membres, perturbations du langage. Joseph Breuer, auprès duquel Freud travaillait comme assistant, la traitait de 1880 à 1882. Il remarquait que pendant ses absences, elle parlait vaguement de préoccupations fort personnelles. La mettant en état d'hypnose, et lui suggérant ces propos intimes, il provoqua chez elle des rêves sur une jeune fille au chevêt de son père. Une amélioration de son état s'en suivit, qui ne dura pourtant pas. Seuls les souvenirs hypnotiques accompagnés de violentes réactions émotives la délivraient réellement. La malade, qui était fort intelligente, baptisait cette cure psychothérapeutique : cure parlante, ou encore : ramonage (*talking-cure*, *chimney-sweeping*). Vers la fin de la cure elle tombait ardemment amoureuse de Breuer, qui, profondément choqué, interrompit le traitement.

Doué d'un esprit scientifique exceptionnel, Freud prit au sérieux tous les phénomènes auxquels il avait assisté, et s'engagea dans l'élaboration de sa technique et de sa science. Dans ce seul cas il saisit obscurément toutes les composantes de psychisme humain méconnues jusqu'alors : l'existence dans l'inconscient de conflits psychiques des plus puissants, le terrible pouvoir qu'a cet inconscient de se manifester en des perturbations organiques apparemment dépourvues de

20. Décrite par Freud e. a. dans ses conférences à la Clark University, à Worcester, en 1909 (VIII, 3 ss.). — Trad. franç. : *Cinq leçons sur la Psychanalyse*, Paris, 1924, p. 57-58.

sens psychologique, l'efficacité cathartique de la parole humaine, la densité des couches affectives insoupçonnées par la personne qui les vit, les ramifications étendues du dynamisme sexuel, la compulsion à transférer dans les relations interpersonnelles actuelles les anciens rapports affectifs inavoués et inavouables. Si la marque d'un homme de science est de savoir s'étonner devant un fait reconnu pour ce qu'il est, Fred jouissait de ce don à la mesure des génies. Toute sa vie sera orientée vers la quête du sens humain qu'il a découvert dans des existences aux apparences de destins bruts. Il n'aura peur d'aucune contradiction et d'aucun retour, obéissant à la seule exigence de cerner le sens de ces phénomènes que l'hypnose a dévoilés à ses regards[21]. Avant lui les génies littéraires déjà avaient soupçonné la richesse et la puissance de ce monde grouillant dans les profondeurs psychiques[22], et Freud puisait avidement dans les grandes œuvres de toutes les cultures. Mais il voulait passer du plan des créations symboliques à celui d'une enquête scientifique et d'une systématisation vigoureuse, sans dénaturer toutefois la nature du psychique, quelque revêche qu'il fût à l'emprise de la science.

Il est très ardu de saisir et de sauvegarder dans son originalité la découverte freudienne. On comprend l'amertume qui transpire dans certains écrits du vieux maître viennois, lorsqu'on voit ses grands disciples trahir l'essentiel de son message, tel Jung élaborant en 1921 une typologie des plus statiques, ou tel E. Bleuler, reniant la causalité proprement psychique. Freud, comme nous avons vu, a abandonné toute théorie générale d'ordre philosophique ou d'ordre médical, parce qu'aucune ne rendait compte de la réalité proprement psychique des symptômes ou d'autres extériorisations psychologiques aux confins du normal, tel le rêve ou l'acte manqué. Il n'exclut pas l'explication causale par une déficience organique, mais la déclare impuissante

21. Cf. son adresse au *Disque vert* de 1924, pour son numéro spécial sur *Freud et la Psychanalyse* : « ...on ne doit jamais se lasser de considérer toujours à nouveau les mêmes phénomènes et ...on ne doit pas se soucier de la contradiction la plus générale quand on a travaillé d'une façon sincère » (XIII, 446).

22. *Aus den Anfängen der Psychanalyse.* Introduction de Ernst KRIS, p. 14. — Trad. fr., *La Naissance de la Psychanalyse,* Paris, 1956, p. 7.

devant le fait qui s'est imposé à lui : l'hystérique témoigne d'une vie psychologique inconsciente, inassimilable à la psychologie consciente. Ni la psychologie classique ni la psychiatrie biologiste ne peuvent avoir de prise sur cette région de l'homme. Il faut l'étudier par une technique appropriée, et mettre en suspens momentanément toute tentative d'explication causale par déduction à partir de la conscience ou de l'organisme biologique.

Abandonné à lui-même, travaillant sur une matière méconnue par la psychologie, Freud a restitué à celle-ci son véritable objet. Il a découvert que le psychique se définit par le sens, et que ce sens est dynamique et historique. Avant d'en soupçonner le nom, il a mis en pratique la méthode phénoménologique qui consiste à laisser parler les phénomènes tels qu'ils sont en eux-mêmes [23]. Ce n'est pas un hasard sans doute qu'il fut formé en philosophie par Franz Brentano, qui sera également le maître de E. Husserl. A ces deux grands disciples Brentano a su communiquer son message essentiel : le phénomène psychique n'est pas un réservoir de contenus de conscience gouvernés par la chimie mentale des associations, mais une fonction et un acte, marqués par leur caractère de relation intentionnelle à l'objet.

Les symptômes névrotiques, ces étranges phénomènes vacillant entre l'humain et l'inhumain, ont donc un sens ; pour cela ils doivent être appelés psychiques. « Ils sont, comme le dit le jargon (*Kunstwort*), déterminés par les scènes vécues dont ils représentent des restes mémoriels, et ne sont donc plus à décrire comme des activités arbitraires ou énigmatiques des névrosés » [24]. Les symptômes sont l'expression d'un conflit vécu, qui persiste sous le masque d'un geste apparemment gratuit, d'un trouble fonctionnel du corps, d'un phantasme fugitif ou persistant, même d'une déficience de la volonté actuelle. Tous ces phénomènes insensés expriment un sens latent. En cela ils sont proches parents des rêves, souvent absurdes aussi, défiant la logique raisonnée, parfois même dénués d'émotivité et planant dans l'imaginaire neutre, mais pourtant, pour qui sait en surprendre

23. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 27 sq.
24. X, 9.

l'âme intime, sculptés par une logique implacable et lourds de significations affectives.

Avant Freud on a tenté de fournir des explications « scientifiques » des rêves et des symptômes, des délires surtout qui sont comme des rêves éveillés. Mesurant ces phénomènes aux normes de la conscience, on était dérouté par leur manque d'organisation spatiale et temporelle, par les contradictions entre les représentations et les sentiments qui les accompagnent. Dans le rêve et le délire les scènes les plus horribles sont vécues (sans angoisse) ; mais des événements anodins bouleversent le phobique et éveillent le rêveur en proie à une angoisse opprimante. Les personnages qui figurent dans les rêves sont interchangeables : on attribue à d'autres ce qu'on a dit soi-même, et on prend à sa charge les faits et gestes des autres. Les événements se suivent sans lien, même ils se télescopent et s'entremêlent. Et le bourgeois calme et parfaitement intégré dans la société, commet dans le rêve les pires forfaits. Ce que d'autres exécutent en acte, l'homme d'une certaine perfection éthique se contente de le rêver, disait déjà Platon. Quoi de plus absurde qu'Anna O. s'éveillant le bras gauche paralysé, après qu'en rêve elle l'avait vu changer en serpent ? Ou l'obsédé construisant tout un mythe à propos d'une paire de lunettes cassées[25] ? Quoi de plus gratuit que la violente crise que fait l'asthmatique à la vue d'un petit bocal dans lequel nage un innocent petit poisson rouge en celluloid[26] ? Jugés selon les critères de la conscience éveillée tous ces phénomènes sont si peu des faits de la conscience qu'il faudrait les attribuer à une conscience diminuée. Selon ce critère, les fous, les névrosés et les rêveurs représentent encore l'homme, mais en négatif.

Le contrôle de la conscience perceptive relâché, la fonction fabulatrice de la raison débridée s'amplifie démesurément, comme ces champignons géants qui poussent en une nuit, énormes comme dans les pays de rêves, mais tout aussi creux.

Dans son livre sur le rêve, Freud fait l'historique des

25. Cf. la troisième des *Cinq Psychanalyses* : « *L'homme aux rats* » (Ges. W., VII).
26. Voir les expériences faites par J. Groen, d'Amsterdam.

tentatives d'explication du rêve. Toutes, il les groupe dans la catégorie des « sciences du rêve ». Ne voyant dans le rêve que du négatif, l'effet d'une diminution de la conscience, tous les auteurs modernes en ont cherché l'explication dans la causalité physiologique. Un affaissement ou une détérioration du système nerveux rendrait compte de l'éclipse de la conscience et de sa progéniture difforme. Pour P. Janet l'hystérique serait impuissant à organiser en une structure ordonnée les multiples fonctions psychiques qui se libèrent de l'ensemble et forment les éléments de la conscience dissociée[27]. Freud décrit cette explication dans une image exquise. » « ...l'hystérique de Janet fait penser à une femme qui est sortie pour faire des emplettes, et revient chargée de boîtes et paquets. Mais ses deux bras et ses dix doigts ne lui suffisent pas pour embrasser convenablement tout son bagage, et voilà un paquet qui glisse à terre. Elle se baisse pour le ramasser, mais alors c'est un autre qui dégringole. Et ainsi de suite... »[28].

Mais Freud a su provoquer, dans les expériences hypnotiques du psychiatre français Charcot, un état psychologique inconscient, qui faisait son chemin après l'éveil de la conscience, et inspirait des actes que les sujets cherchaient obstinément à justifier par des motifs rationnels parfois fort alambiqués. Un acte peut donc emprunter son sens à un ordre, reçu en état de conscience affaiblie et persistant en dessous de la conscience éveillée. Chez les hystériques Freud a constaté avec stupéfaction comment à leur insu, sans autosuggestion comme le croit l'homme dans la rue, et pourtant d'une façon fort significative, en liaison avec

27. Les discussions actuelles sur la « causalité psychique » et la psychogenèse de maladies mentales sont bien représentées dans le recueil : « *Problèmes de la psychogenèse des névroses et des psychoses* (Paris-Bruges, 1941). Il est étonnant de voir que « l'organo-dynamisme » du Dr. HENRI EY veut maintenir en règle générale l'explication causale biologique, pour deux motifs qui relèvent surtout d'une philosophie fort générale : (1) l'affirmation que l'homme est une unité organique, où les rapports du biologique et du psychique sont des rapports hiérarchiques d'infra- et de suprastructure ; (2) la protestation contre la tendance à trop rapprocher l'anormal du normal ; l'existence d'un facteur biologique déterminant l'étiologie permettrait évidemment de nettement isoler la maladie du normal.

28. VIII, 18.

des événements vécus enfouis dans l'oubli, ils élaborent leur schéma corporel et organisent leur monde ambiant. Il a senti les malades résister à leur guérison, non pas par inertie, mais pour des motifs fort positifs encore qu'insoupçonnés d'eux-mêmes. Avec l'étonnement qui caractérise son génie il écrit à R. Fliess : « Il y a des cas où ils s'accrochent à leur délire avec une énergie égale à celle qu'ils déploient pour chasser du moi une autre idée insupportablement pénible. Ils aiment donc leur délire comme ils s'aiment eux-mêmes. Voilà le mystère »[29]. Ce paradoxe tracasse Freud. Que signifie donc pour l'homme son délire ? Qu'est l'homme, pour qu'il puisse tellement s'attacher à son délire ? Aucune théorie spéculant sur la déchéance de la conscience ne rend compte de ces liens affectifs qui engagent toute la personne du malade. Il y a certainement des délires qui sont pur débridement d'une raison désorganisée et tombée dans l'imaginaire. Moreau de Tours, après des expériences avec du haschich, a reconnu dans cette chute dans l'imaginaire l'état primordial du délire. On pourrait invoquer en faveur de cette conception psychiatrique les expériences de déformation perceptuelle et imaginaire sous l'effet de la mescaline. Mais cette théorie confortable pour le psychiatre autant que pour le philosophe méconnaît, souvent sur le mode de la dénégation, ce qu'il y a de vraiment humain, dans certains délires aussi bien que dans les symptômes névrotiques et dans les rêves : l'attachement personnel du malade ou du rêveur, qui s'est engagé dans ces états avec toute son expérience du monde et tout son passé affectif, et ne peut s'en libérer parce que délire et symptôme sont devenus le cœur de son existence. Ils sont chéris et cultivés comme la part d'eux mêmes le plus activement promue à la dignité humaine, et non pas distraitement tolérés, comme un enfant illégitime auquel quelqu'un d'autre a donné naissance sans affection.

Ces phénomènes sont donc bel et bien de nature psychique. Aussi il faut les aborder par une méthode appropriée. Il faut les comprendre. A la « science des rêves » de ses prédécesseurs, étudiée dans le premier chapitre de son livre, Freud oppose sa *Traumdeutung*, ou interprétation de rêves,

29. *Anfänge*, p. 122 (Manuskript H). Trad. fr., p. 101.

sa lecture, sa phénoménologie pourrait-on dire, à condition de ne pas estomper ce qu'a de spécifique une interprétation compréhensive par le moyen de la technique analytique.

Phantasmes et rêves, symptômes et actes manqués sont comme des bribes de textes qui transparaissent sous le texte écrit par la conscience vigile. L'attitude de l'analyste ressemble à celle du déchiffreur de palimpsestes ou de cryptogrammes [30]. A l'aide d'une clé déterminée chaque signe peut être transposé en un signe connu. La compréhension du rêve est donc un art, depuis toujours pratiqué, et auquel la psychanalyse a donné un statut scientifique. Comme presque toujours la sagesse du peuple est beaucoup plus proche de la vérité que la science actuelle, mais elle est incapable de légitimer et d'universaliser sa méthode. Car la méthode symbolique populaire ne peut donner des garanties sur les clefs qu'elle utilise pour le déchiffrement. La méthode de Freud sera de traiter les rêves comme les autres symptômes, quoiqu'ils appartiennent encore à la conscience normale : il laisse les malades associer sur les signes du rebus [31], et fournir eux-mêmes les liens avec le passé vécu. Un rêve comme un symptôme ne s'explique que dans l'actualité de l'analyse qui fait revivre le passé conflictuel. La « *Deutung* » analytique suit une méthode régressive, à partir de l'idée pathologique actuelle. Il faut déchiffrer celle-ci tout comme Champollion s'appliquait à interpréter les hiéroglyphes. L'art et la science de l'analyste consisteront à replacer la manifestation psychique oblique et absurde dans la totalité de l'histoire vécue.

Comprendre le sens des manifestations de l'inconscient est donc bien autre chose encore que le décrire. La tendance de certaines écoles américaines culturalistes qui ramènent toute la psychanalyse à la solution du conflit actuel coupent de nouveau les phénomènes psychiques désorganisés de leurs attaches avec le monde et avec les premières expériences du sujet. On a l'impression qu'une société sans enracinement historique a tendance à oblitérer la profondeur historique de l'individu. L'homme névrosé serait celui dont les sentiments n'ont pas trouvé à s'adapter à la difficile

30. II-III, 102 ss.
31. II-III, 294.

condition sociale. L'optimisme qui caractérise un peu la société américaine a vidé la conception de l'homme de sa dimension historique, pour exalter son infinie capacité de s'intégrer dans son milieu. La liberté de l'homme à dépasser la situation de départ n'est à leurs yeux obscurcie par aucun rêve ni alourdie par aucun engagement irréversible. La PA s'en trouve réduite à une prise de conscience descriptive plus dirigée vers l'avenir et ses ressorts, que vers le passé et son destin. On comprend l'indignation des psychiatres non psychanalystes contre cette négation de la maladie réelle de l'âme, qui frise presque la conception vulgaire, incriminant le malade d'entretenir un peu sciemment une imagination morbide. Mais on comprend moins que ces mêmes psychiatres ne s'aperçoivent pas qu'au fond leur refus d'une conception psychogénétique de la maladie mentale, constitue une erreur fort semblable à celle de ces analystes que nous pouvons appeler actualistes, celle de méconnaître la densité de l'histoire significative de tout homme.

Comprendre un sens pour Freud consiste à le ramener à ses origines premières et à déchiffrer l'enchaînement de sens successifs qui l'ont modelé et surchargé au cours de son histoire. « Connaître le sens d'un phénomène psychique est bien plus intéressant, dit-il, que l'examen des circonstances dans lesquelles il a pris naissance... Le sens d'un processus psychique n'est rien d'autre que la fin qu'il sert, et sa situation dans un enchaînement psychique. Pour la plupart de nos recherches nous pouvons remplacer sens par finalité (intention) (*Absicht*), tendance (*Tendenz*) » [32]. Dans la *Brève Esquisse de la PA* de 1928, il réaffirme que c'est là le premier objet de ses études. « La PA s'est enrichie d'une théorie qui paraissait donner des explications suffisantes sur la genèse (*Entstehung*), le sens et la finalité (*Absicht*) des symptômes névrotiques » [33]. Un sens se révèle donc à celui qui saisit le point d'insertion des phénomènes dans l'enchaînement des sens qui se heurtent et se groupent, se repoussent et se nouent. Freud a toujours cherché à

32. XI, 55. — Trad. franç. : *Introduction à la Psychanalyse*, Paris, 1935, p. 50. — Ici, comme en certains autres cas, nous donnons notre propre traduction, plutôt que de suivre le traducteur dans ses fantaisies et mécomptes.

33. XIII, 413.

ramener le sens actuel au sens originaire, et à déceler les liens de nécessité significative dans les sédimentations successives de sens. Il n'a pas beaucoup raisonné le type d'intelligibilité qu'il pratique. Il l'a seulement exercé conformément aux données dégagées. Et ce manque de précision a de graves inconvénients. Les nombreuses équivoques dans les exposés sur la sublimation font péniblement sentir la nécessité de mieux articuler cette intelligibilité qui consiste à ramener le sens constitué au sens originaire [34]. Cependant, le fondateur de la technique et de la science analytique était plutôt favorisé par cette absence d'épistémologie. Libre de tout système rigide il a pu progresser continuellement et créer des concepts appropriés, en des expressions verbales admirablement forgées et hautement suggestives [35].

Une esquisse de l'évolution des théories freudiennes concernant l'angoisse peut illustrer cette façon d'étudier l'homme.

Dans sa première théorie Freud explique l'angoisse par le refoulement. Elle serait la traduction dans la conscience d'une pulsion non acceptée, refoulée, qui insiste, comme tout refoulé, et désorganise l'affectivité profonde. L'angoisse serait l'effet d'un conflit psychique inconscient, qui remonte à un traumatisme infantile de la vie psychique. Le moi est en conflit avec l'instinct, se sent menacé par celui-ci et le refoule.

Plus tard Freud s'est demandé pourquoi le moi a refoulé cette pulsion première, et il s'est aperçu que le refoulement et l'angoisse consécutive sont une solution de compromis pour le moi, qui est le lieu de combat de deux instances incompatibles : la pulsion et le surmoi. Car la conscience se sent menacée parce qu'elle est aussi le lieu où la société se fait valoir. Elle est en grande mesure un phénomène social. Elle est avant tout la boîte de résonnance des conceptions de vie et des institutions où la jeune personne est intégrée. Les comportements et les réactions affectives des adultes, des parents surtout, forment en lui un système de

34. Cf. Joseph Nuttin, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme. Une théorie dynamique de la personnalité normale,* Louvain-Paris, 1950, p. 65 sq.

35. Sur Freud comme créateur d'un langage scientifique nouveau, voir l'excellent article de W. Muschg : *Freud als Schriftsteller,* in : *Die Psychoanalytische Bewegung,* II (1930), heft 5.

motivations et d'action qui ne se dévoile que lentement à la clarté de sa conscience. Admettre les pulsions n'est pas possible au moi si le surmoi refuse de les accueillir. Déchiré entre deux instances en conflit, le moi ne trouve d'autre solution que de refouler les deux dans l'inconscient, et d'y laisser durer la tension impossible. Ainsi il peut maintenir les deux tendances tout en se sauvant lui-même. Car le conflit ouvert le détruirait, et aussi longtemps que le surmoi garde sur lui son pouvoir, il ne peut s'en débarrasser que par cette mise en quarentaine. Et quand à la pulsion même, elle ne se laisse décliner d'aucune façon.

Tout au début Freud avait vu dans l'angoisse l'effet d'un déséquilibre physiologique. Il n'a certes pas contesté plus tard que pareille angoisse ne soit possible. Mais il reconnut parmi ces états groupés sous un commun dénominateur le visage d'une angoisse qualifiée : la déroute du moi qui se sent menacé par l'invasion d'une pulsion à la mesure de laquelle il n'est pas formé. Ensuite, il a reconnu que le moi n'est que le lieu d'échanges entre les instances antagonistes ; ce n'est pas lui au fond qui refoule, mais en lui le surmoi se dresse contre l'admission de la pulsion. De cette tension insoluble résultent le refoulement et l'angoisse [36],

Ce bref aperçu peut suffire pour montrer comment Freud progresse dans ses recherches. La pratique analytique lui révèle lentement le sens de ces phénomènes tels que le moi et le surmoi et permet peu à peu de comprendre les significations qu'ils font valoir dans l'angoisse ou dans le plaisir.

L'INCONSCIENT : INTENTIONNALITÉ EFFECTIVE ET DYNAMIQUE DE FORCES

Freud a renouvelé la psychologie parce qu'il lui a rendu l'ouverture à sa propre vérité : les significations vécues inscrites dans les phénomènes psychiques. Les conduites apparemment déraisonnables ne sont pas toujours et pas en premier lieu l'effet psychique de stigmates physiologiques dans le cerveau, mais l'expression de motivations cachées et sou-

36. Cf. J. Boutonnier, *L'angoisse*, Paris, 1945.

vent restées inconscientes. Dégager ces motivations, c'est comprendre et expliquer ces phénomènes[37]. Dès ses premières études sur l'hystérie, Freud a dépassé la psychologie pseudo-scientifique qui, fascinée par l'explication causale, s'occupait de ce qui peut, dans certains cas, préparer ou conditionner le phénomène psychique, mais ne le touche pas dans sa nature propre.

Les réticences des disciples et auditoires déformés par une culture scientifique exclusivement « positive » ont souvent amené le maître viennois à s'expliquer sur la nature du psychique, redécouvert par lui en une région d'où il semblait le plus absent. Le psychique n'est pas un état. Il est un sens qui s'accomplit. Nous avons cité des textes où Freud s'explique sur le « sens » qui détermine la nature même du psychique : il est une tendance, une finalité, il est un chaînon dans une histoire où les finalités successives se nouent et se déterminent selon leur finalité même. Lorsque Freud passe de la neurologie à la psychologie, c'est parce que il voit que la neurologie ne saisit pas le caractère actuel de finalité dynamique dans le psychique. En termes philosophiques nous pouvons dire que concevoir les manifestations psychiques comme les effets de processus bio-chimiques, c'est les réduire à la facticité, alors que l'inconscient comme le psychisme conscient est un acte en voie de s'accomplir (*Aktvollzug*).

Dans les *lapsus linguae* p. ex., la perturbation motrice par fatigue ou l'attirance des consonnances verbales peuvent frayer le chemin où la parole s'égarera. Mais « il faut encore un motif pour que je me décide à le prendre, et en plus une force qui me fait m'avancer sur ce chemin »[38].

Wundt, d'accord en cela avec P. Janet, et au fond avec tous les organo-dynamistes postérieurs, attribuait les lapsus à la fatigue libérant le penchant à l'association. Mais Freud répond à bon droit que ces associations, même dans un état de fatigue, sont fort rares, et surtout qu'elles sont électives : elles sont intentionnelles et motivées, quoi qu'inconsciemment. En ce sens rien n'est fortuit. Il est remarquable, dit Freud, combien peu de respect on a pour des faits psychiques. Nous attribuons tout au hasard. C'est qu'on nourrit l'illusion

37. I, 299.
38. XI, 40. — Trad. fr., p. 56.

d'une liberté psychique (entendons : arbitraire), et qu'on n'aime pas y renoncer. En quoi il doit nous contredire le plus catégoriquement [39].

Pour Freud le psychique est acte, intentionnalité, il est mise en exercice de motifs. Pour cela à ses yeux, il est déterminé, mais par une détermination d'ordre psychologique : il obéit à des motifs, et dans la succession et l'enchaînement des motivations, rien n'est arbitraire.

On peut établir une comparaison entre Freud et la philosophie phénoménologique : pour les deux courants de pensée le sens est l'acte par lequel l'homme se constitue en homme et projette autour de lui un monde comme milieu de vie. Pour les deux mouvements motivation signifie la synthèse de deux notions en conflit et cependant inséparables l'une de l'autre : l'acte psychique et la détermination. Les deux affirment la transparence du psychique, livrant son intelligibilité dans le sens qui se fait en lui ; en même temps, ils affirment son attachement à la société et au monde, qui sont intérieurs à cette constitution de sens actuel, et la revêtent d'un caractère de nécessité. Le commun apprentissage des deux écoles auprès du maître Brentano n'est certainement pas étranger à cette profonde parenté de méthode et de problématique.

La différence entre les deux n'en est pas moins essentielle : la détermination-motivation chez Freud n'est pas au-devant du sujet mais derrière lui, dans son passé, et non pas au-dessus de lui dans une région de valeurs, mais comme en-dessous de lui : dans son inconscient. Certes, la phénoménologie reconnaît la pesanteur de l'histoire sociale et de l'enracinement biologique. Néanmoins l'instance extatique de l'avenir l'emporte dans la temporalisation, chez Heidegger, Merleau-Ponty et Sartre. Freud au contraire, de par son point de départ de psychothérapeute a découvert une dimension historique très spéciale en l'homme, la détermination du conscient par l'inconscient, et à l'intérieur de celui-ci, la détermination par des intentionnalités du type pulsionnel, qui réalisent sur le mode inconscient la projection vers l'avenir à partir d'un passé. Cette extase temporalisante de l'avenir qui structure l'inconscient faisait évidemment le scan-

39. XI, 42. — Trad. fr., p. 59.

dale des philosophes. C'est elle pourtant qui permet de parler de psychique à son propos. Les expressions freudiennes, comme « pensées et motivations inconscientes », sont fort ambiguës. Mais la réalité de l'inconscient l'est essentiellement. Comment appeler autrement ces tendances qu'on voit apparaître sous forme de matière mémorielle déterrée, de souvenirs d'enfance errants, d'expressions symboliques plus obscures que claires ? Enfouis d'abord dans l'oubli, un certain jour, dans la cure analytique, ces souvenirs se manifestent à la lumière de la conscience et trahissent l'existence autonome qu'ils ont longtemps menée dans le sujet, le poussant à des gestes, à des actes, des élaborations intellectuelles même, dont le vrai sens lui avait échappé. Une pulsion ne se tait pas parce que la conscience lui a refusé sa carte d'identité. Comme le dit le Dr J. Lacan : imposez à l'inconscient le silence, et les pierres ne cesseront de le crier [40].

Cet inconscient parle tellement fort sa langue à travers l'écran de paroles dressé par le sujet bavard, qu'on serait tenté de lui donner la figure démiurgique de régisseur tout-puissant, maniant à ses guises le pauvre pantin raisonneur fier de sa dignité intellectuelle. La psychanalyse n'a pas manqué de donner dans cet excès, et d'hypostasier l'inconscient, tout comme le philosophe a toujours essayé de le réduire à l'imaginaire, à l'instinct biologique, ou préconceptuel. Il faut pourtant maintenir le paradoxe de l'inconscient. Il travaille comme derrière mon dos, et pourtant il émane de moi-même, au point que, selon les dires de Freud, je suis responsable de mes rêves [41]. Il est une réalité événementielle, et pourtant il ne m'est pas étranger, et lorsque je l'ai révélé au grand jour je m'y retrouve moi-même. Il ne se vit ni en première ni en troisième personne. Il n'est ni lucide ni aveugle. Toute formule habituelle est trop courte.

Le paradoxe de l'inconscient est au fond celui de l'affec-

40. Sur l'inconscient comme langage à entendre, et sur l'analyse comme parole à la recherche de son authenticité, voir l'étude de J. LACAN : *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, dans : *La Psychanalyse*, I, *Sur la Parole et le langage*, Paris, 1956, pp. 81-166. Cette étude est un peu le manifeste de *La société française de Psychanalyse*, qui s'est constituée en société autonome, pour rompre avec le formalisme et le naturalisme qu'elle reproche à certains groupes dits orthodoxes.

41. I, 567 ; II-III, 625.

tivité dissociée de la représentation. L'affectivité a été formée par une expérience vécue, mais elle peut se séparer de la représentation qui l'a imprégnée et investir une représentation étrangère et fort éloignée. Ainsi les rêves absurdes, ou les rêves où la séquence imaginaire ne correspond nullement au registre affectif qui l'accompagne, ou bien les actes et décisions qui ne répondent pas à la réalité du sujet percevant et raisonnant, et toutes ces mésalliances entre la réalité perçue et la réponse affective, entre les figurations et les émotions qu'elles véhiculent, nous font toucher du doigt l'inconscient ; il est de l'ordre de l'affectivité pulsionnelle, instituant son intentionnalité propre et dissociée de son concept et de sa représentation correspondante. Lorsque Dora[42] fait ses crises hystériques, elle est mue par un tout-puissant attachement à son père, sans pourtant jamais songer à lui. Le père est l'objet d'amour visé mais jamais reconnu par sa conscience, éternellement présent, mais se retirant derrière les figures d'hommes qu'elle rencontre et dont elle s'éprend. Les troubles fonctionnels de son corps ont toujours un lien symbolique avec son affectivité. Adaptant les termes husserliens on peut dire que l'inconscient est la visée affective qui n'est jamais remplie par sa perception correspondante. Mais aucune visée ne peut rester à vide ; elle doit se remplir, et faute de l'objet adéquat, elle lui substitue un autre qui permet au véritable objet de se dérober. Le père de Dora trouve toujours des sosies qui remplissent ces visées juste assez pour les tenir continuellement haletantes.

Les associationnistes considéraient les affects comme des phénomènes accompagnant les représentations, et de ce fait soumis aux lois des associations mentales. Freud a inversé le rapport. Ce qui est premier dans le psychisme c'est l'affectivité au sens de la pulsion intentionnelle, du besoin qui porte en lui-même ses motifs et ses lois propres. Il reste permanent et peut prendre les masques d'images et de mouvements fort variés et changeant. En termes de phénoménologie on peut exprimer cette réalité de l'inconscient d'une façon que Freud eût certainement approuvée. Le psychisme fondamental est une visée obscure, une manière d'habiter le monde par une praxis. On ne peut donc pas penser l'inconscient,

42. La première des *Cinq Psychanalyses* (*Ges. W.*, V.).

on ne peut qu'y descendre à travers les expressions symboliques qu'il a projetées pour remplir ses visées restées ouvertes et vides.

Il ne s'agit donc pas de rejoindre derrière notre conscience une autre conscience, vraie celle-là et se jouant du personnage qu'elle habite. Les comparaisons de Freud avec les hiéroglyphes et les palimpsestes ne sont pas sans danger. Car on ne lit pas l'inconscient, comme on ne constate pas une volonté. On ne peut que le hanter par la pratique. Le formuler en des concepts, le déchiffrer est déjà le surélever à un ordre qui n'est plus le sien, car c'est remplir ces visées obscures par les perceptions affectives appropriées dont elles s'étaient justement dissociées. Si Freud a eu recours à ces images de l'ordre du langage, c'est pour marquer, contre toute la tradition de la psychologie rationaliste et associationiste, que l'affectivité n'est pas l'obscurité même, et que l'inconscient n'est pas un marc de café dans la lecture duquel les devins projettent leurs idées. M. Benveniste a fort bien montré que le discours inconscient est « un autre langage qui a ses règles, ses symboles et sa syntaxe propres, et qui renvoie aux structures profondes du psychisme » [43]. La symbolique de ce discours est si discordante d'avec le langage normal que « dans l'aire où cette symbolique inconsciente se révèle, on pourrait dire qu'elle est à la fois infra- et supra-linguistique » [44].

Masquer le caractère propre du discours inconscient serait détruire le noyeau de l'héritage freudien. Dans les lettres à R. Fliess et dans le livre sur le rêve Freud présente comme sa toute grande découverte cette dissociation entre l'intention affective et ses représentations. Il y reconnaît le clivage entre la névrose et la folie. On a tant peiné à distinguer ces deux sortes de maladie mentale, sans devoir introduire une frontière abrupte et infranchissable. Mais a-t-on assez étudié cette remarque du jeune Freud que dans la paranoia le contenu et l'affect de la représentation insupportable sont conservés mais projetés dans le monde extérieur, alors que dans l'hystérie et dans l'obsession c'est

43. Voir E. Benveniste, *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne*, dans : *La Psychanalyse*, I, p. 6.
44. Ibid., p. 14-15.
45. *Anfänge*, p. 124 (Ms. H). — Trad. fr., p. 101.

l'affect qui est conservé, mais remplacé quant à son contenu ou déplacé vers le corps ?

L'inconscient est donc vraiment de l'ordre du conscient, mais pour adapter une formule célèbre, c'est du conscient sur le mode de n'être pas conscient. L'inconscient ne se lit que par le discours de celui qui le réactive dans l'histoire actuelle de la cure analytique. L'histoire vécue dans le passé s'y projette et se révèle au jour de la conscience parce que le sujet y investit une personne tellement neutre qu'il ne peut pas ne pas se rendre compte de ses visées effectives. Seule cette réactivation du passé dans la situation analytique, appelée « transfert », permet le déchiffrement[46]. Il ne s'agira donc jamais de satisfaire à la curiosité des amateurs par la rédaction d'un dictionnaire de symboles à sens unique. Freud s'est bien refusé à composer un livre à clés sur les rêves, les gestes rituels ou les raisonnements type. Un sens vécu qu'il soit conscient ou inconscient n'est jamais une image d'Epinal à contempler par un spectateur. Le ridicule de pareille conception vulgarisée a sans conteste contribué à discréditer la PA dans les milieux « sérieux ».

Cette affectivité peut être inconsciente, c. à d. dissociée de son contenu et de sa représentation, parce qu'elle l'est en premier lieu. Elle a sa racine dans le biologique. Elle émane du corps, et possède de ce fait un caractère pulsionnel. Elle est un « instinct ». Nous n'avons pas encore analysé cet aspect instinctuel de l'inconscient, parce que nous avons voulu épouser la démarche de Freud lui-même. A partir des manifestations conscientes, dans le rêve, le délire, les phantasmes, les lapsus..., il a remonté vers leur source : l'inconscient psychique. C'est ensuite qu'il a découvert l'origine et la forme premières de cette intentionnalité affective, et qu'il a constaté qu'au fond elle est sexuelle et instinctuelle. Nous ne voulons pas entrer ici dans un exposé et dans une discussion des théories sexuelles de Freud, car il faut d'abord éclairer quelque peu la nature pulsionnelle de l'inconscient. La théorie de l'instinct est plus riche que

46. Sur l'importance capitale du transfert en PA, voir l'étude maîtresse de D. Lagache : *Le problème du transfert*, dans : *Revue française de Psychanalyse*, XVI (1952), p. 5-115.

la théorie de la sexualité à laquelle on l'a trop identifiée, et elle lui donne aussi son sens.

Le mot « pulsion » rend mieux que « instinct » la réalité psychique de *Trieb,* ce mot que beaucooup de langues modernes peuvent envier à l'allemand, dit Freud. Car il exprime admirablement bien ce fait que par lui l'homme est d'abord vécu avant de se vivre lui-même. Par lui l'homme est poussé, jeté en avant, par une intention dont il n'est pas le maître, et qu'il doit assumer coûte que coûte. On pourrait garder le mot « instinct », mais à condition de lui restituer le sens large qu'il avait dans le langage scolastique latin, englobant également les pulsions psychiques.

La pulsion s'origine dans une fonction biologique du corps orienté vers une fin supérieure, comme la conservation de l'individu ou de l'espèce. Mais la fonction psychologique est bien autre chose que cet élan biologique « ... sur le chemin de la source (corporelle) vers le but, l'instinct devient psychiquement actif. Nous sommes ainsi devant une certaine somme d'énergie qui pousse (*drängt*) dans une direction déterminée. C'est de cette poussée qu'elle détient le nom de pulsion » [47]. Ces pulsions sont les forces actives derrière les besoins de l'inconscient [48]. Les pulsions s'originent donc dans une source de stimulations intra-corporelles, et activent les besoins proprement psychiques qui sont les vecteurs de force de l'inconscient. Elles sont un essor d'énergie qui passe à l'acte dans un processus psychique.

Les pulsions se caractérisent par leur aspect quantitatif et par leur intentionalité psychique. Par ces deux composantes elles participent à la dualité unie du corps animé et vécu. La pulsion est « une poussée qui habite un organisme animé » [49].

On a beaucoup reproché à Freud ses schèmes topologiques. Ils emprisonneraient le psychisme dans une mécanique matérialiste. On a monté en épingle les textes marquant l'aspect quantitatif des forces psychiques. L'âme humaine serait finalement conçue par Freud comme un système hydraulique, avec des courants souterrains qui poussent les portes, ren-

47. XV, 102.
48. XVII, 70.
49. XIII, 38.

versent les digues, inondent les canalisations ordonnées de la raison. Certes Freud a souvent été conduit, dans son travail créateur, par ces métaphores de jeux de forces, et parfois il a été très près à les prendre pour des explications réelles, beaucoup plus près que les philosophes usant de termes eux aussi marqués au coin par leur origine physique, comme les termes de matière et de forme. Mais il n'empêche, Freud a institué toutes ses recherches psychologiques sous l'égide d'une méthode de compréhension et non d'explication causaliste. Elle est seule apte à satisfaire au problème posé par tout phénomène psychique : celui de son sens et de son contenu.

D'ailleurs, comment pourrait-on éviter ces termes énergétiques ? Toute la philosophie de la volonté depuis ses origines ne s'est-elle pas exprimée en termes de cosmologie ? Platon parlait de tendance ; Aristote a tout conçu en terme de mouvement. Toujours on a parlé d'effort et de tension. Hegel lui-même, dans la dialectique du maître et de l'esclave, a lié la prise de conscience de l'homme comme être-pour-soi à cette lutte pour la reconnaissance où, par la faiblesse de l'un et la force de l'autre, commence tout le mouvement de l'histoire, dans un compromis entre le pour-soi pur et l'attachement au monde. Vouloir purger la psychologie des termes cosmologiques serait la réduire à une philosophie de la pure liberté créatrice, idée limite seulement et index épistémologique guidant notre compréhension psychologique. Mais pour saisir la réalité ambigue de la volonté humaine il faut également se référer à cet autre index épistémologique qu'est la nature énergétique. La psychologie des profondeurs de toute façon ne peut s'en passer, si elle veut maintenir son objet propre qui est le sens constitué sans liberté, par la spontanéité déterminée des pulsions. C'est pour sauver le sens psychique de l'inconscient que Freud en a parlé en terme de dynamique[50]. Pour lui la dynamique est une énergie qui se transforme en signification. L'accentuation unilatérale des expressions énergétiques aussi bien que leur rejet sont incompatibles avec cette réalité insolite qu'est l'inconscient. Que l'aspect économique de l'inconscient appartient à sa nature intentionnelle apparaît très clairement dans

50. XIII, 240.

le texte suivant : « Nous... devons accepter qu'il y a des procès psychiques très forts ou des représentations très puissantes — ici donc, un moment quantitatif, économique, entre d'abord en jeu —, qui peuvent avoir pour la vie psychique toutes sortes d'effets, tels que des représentations ultérieures, et aussi des effets de telle natures, qu'ils peuvent de nouveau devenir conscients comme représentations, mais sans devenir eux-mêmes conscients »[51]. La pulsion inconsciente tend à se manifester en des représentations qui, même si elles n'en dévoilent pas directement le sens, le manifestent aux yeux connaisseurs de l'analyste. La force des pulsions en lutte est le ressort d'une histoire significative.

La dynamique appartient au caractère processuel même de l'inconscient. Le double aspect est bien rendu par le terme que Freud a repris à Groddeck pour le désigner : le « *Es* », le « *ça* ». Dans l'expression allemande p. ex. : « *es sehnt mir nach etwas* » (« il m'aspire vers quelque chose », dans la traduction littérale), le « *es* » allemand exprime bien cette poussée qui me porte presque sans ma participation active, et où je suis passivement actif.

Si le psychisme premier s'origine dans le corps, il n'est pas étonnant que la sexualité y ait une importance primordiale, et que le principe de plaisir régisse ces poussées. Nous nous réservons d'élaborer dans un autre article ces données de l'anthropologie freudienne. Signalons seulement que Freud n'a pas réduit l'inconscient à un instinct sexuel à l'état de nature. Au contraire, personne avant lui n'a montré si systématiquement comment la sexualité en l'homme constitue toute une histoire, significative et humanisante déjà dans l'inconscient. Au lieu de naturaliser l'homme[52], Freud a humanisé en lui la nature.

Certes, il n'a pas toujours reconnu à sa juste valeur le

51. Ibid.

52. Dans une remarquable étude L. Binswanger (*Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, I, 1947, p. 159 ss.) a développé la thèse que l'idée directrice de l'œuvre de Freud est celle de l'*homo natura*. Il faudrait beaucoup préciser cette idée. D'une part, c'est à partir de cette idée que Freud découvre petit à petit la dimension proprement humaine ; d'autre part, comme nous l'indiquerons plus loin, « nature » a chez Freud des connotations métaphysiques. — Depuis la rédaction de notre article Binswanger a lui-même complété son interprétation, dans une excellente étude : *Mein Weg zu Freud*, dans : *Der Mensch in der Psychiatrie*, Pfullingen, 1957.

propre de la conscience. Il faut compléter ses études par une phénoménologie qui valorise d'abord l'affectivité pour ce qu'elle est en elle même, telle qu'elle se manifeste à la conscience ingénue [53]. Des amorces géniales de pareilles analyses plutôt philosophiques existent cependant dans l'œuvre de Freud, telles les pages sur la dénégation. Dans un texte d'une extraordinaire densité philosophique et où on reconnait de nouveau l'empreinte de Brentano, l'auteur s'efforce d'isoler le résidu proprement rationnel qui reste après la réduction de la conscience à l'inconscient [54].

A mesure que ses idées mûrissent, Freud a étendu ses recherches vers des objets de plus en plus philosophiques : la nature du moi, l'instinct de mort, la nature du jugement, la création artistique. Il n'a pourtant jamais eu l'impression de trahir sa première mission. Car c'est par fidélité à l'analyse des sens du phénomène qu'il a élargi son enquête. Dès qu'il a compris, au début de sa carrière scientifique, que le psychique se définit par la constitution du sens, il a conscience d'être sur la voie de la quête philosophique. Avec étonnement, il écrit à son ami Fliess : « Je constate que, par le détour de la médecine, tu atteins ton premier idéal qui est de comprendre la physiologie humaine. Pour moi, je nourris dans le tréfonds de moi-même l'espoir d'atteindre par la même voie, mon premier but : la philosophie. C'est à quoi j'aspirais originellement avant d'avoir compris pourquoi j'étais au monde » [55]. Et le mot de méta-psychologie que l'historiographie va réserver pour ses théories les plus hasardées, il l'a utilisé dès le début pour caractériser l'orientation de ses recherches [56].

CONCLUSION

Freud, en la pleine effervescence de ses premières découvertes, écrit le 1er janvier 1896 à son ami R. Fliess qu'il

53. Cf. D. Lagache, *Nouveau Traité de Psychologie,* T. VI, 1939, p. 145 sq.
54. Voir le commentaire de J. Hyppolite, dans : *La Psychanalyse,* I, p. 29 sq.
55. *Anfänge,* p. 151. — Trad. p. 125. Voir la même assertion répétée quatre mois plus tard : p. 173. Trad. fr., p. 143.
56. *Anfänge,* p. 168 et 173.

a trouvé les moyens de réaliser sa vocation de philosophe. Il a senti à ce moment qu'il avait prise sur la nature réelle de l'homme en tant qu'être instaurateur de sens à tous les niveaux de son psychisme, selon des lois qui l'insèrent dans la nature. S'il y a du naturalisme chez Freud, c'est bien cette intuition que l'homme participe par tout son être à cette grande Nature que la lecture éblouie de l'hymne goethéenne à la Nature lui avait révélée. L'évolutionnisme avait déjà situé l'homme biologique dans cette vie totale en expansion. Le premier Freud entrevoit dès ses premières découvertes psychologiques qu'il est sur le point de saisir la jointure de l'homme psychologique avec l'ensemble de la Nature vivifiante, immanente à l'homme dans ce qu'il a de plus individuel. Lorsque le Freud de la maturité aboutit à poser l'instinct de mort et à le maintenir contre le scepticisme quasi général, il a conscience d'y rejoindre une fonction congénitale à la nature humaine [57]. Aussi insolite que paraisse la thèse, Freud y retrouve une inspiration constante de la métaphysique allemande, que Schelling a élaborée puissamment en identifiant la nature à l'âme du monde, « la plus haute unité d'où tout provient, où tout retourne » [58]. N'oublions pas que Goethe a nourri l'idéalisme allemand, et que c'est lui également qui a formé le jeune Freud, surtout par l'écrit sur la Nature qu'à cette époque on lui attribuait encore.

Freud était pourtant un esprit trop modelé par les sciences positives pour s'adonner à des spéculations métaphysiques. Mais l'inspiration goethéenne était une force sourde qui animait ses recherches empiriques sur les lois de la nature humaine. Et c'est par cette alliance d'intérêt philosophique et d'exigence de maîtrise empirique qu'il a fourni à l'anthropologie philosophique des contributions proprement géniales. Qu'il nous suffise ici de faire le point des quelques idées que nous avons développées dans notre étude.

57. Dans cette même étude, Freud manifeste son avidité de vraie philosophie : « C'est avec reconnaissance que nous voudrions adhérer à une théorie philosophique ou psychologique, qui pourrait nous éclairer *sur le sens* (souligné par nous) des expériences de plaisir et de déplaisir, pour nous si impératives. Malheureusement, ici on ne nous propose rien d'utile » (XIII, 3). — Trad. fr. : *Essais de Psychanalyse,* Paris, 1929, p. 12-13.

58. Cf. J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus, Einführung zu Hegels Realphilosophie,* Leipzig, 1932, p. 34.

Freud nous a révélé la pesanteur de l'inconscient dont la liberté a tant de peine à se dégager. La philosophie, si elle ne niait pas la liberté, inclinait à la considérer comme absolue, surtout depuis que Descartes a inauguré la grande tradition métaphysique pour qui la conscience se définit comme l'auto-position lucide de soi-même. Après Freud il sera bien difficile de prétendre encore que l'homme est son propre père et se crée lui-même. S'il est destiné à la liberté, il ne manque pas d'être conditionné.

Pour Freud l'homme n'est pas maître dans sa propre maison [59], et pour reprendre une parole puissante de Nietzsche : « Nous avons un phantôme du moi dans la tête qui nous détermine en beaucoup de manières » [60]. C'est là la troisième blessure, dit Freud, que la science moderne a apporté à l'amour-propre de l'homme. Copernic lui a causé la blessure cosmologique. La deuxième, la blessure biologique, fut le fait de Darwin. Freud finalement est l'auteur de la blessure psychologique, qui touche l'homme au plus vif de lui-même. Il ne nie pourtant pas radicalement la liberté. Nous avons vu combien il faut nuancer toute conclusion théorique tirée de ses écrits.

L'analyse en profondeur ne nous révèle pas uniquement la pesanteur de la conscience. Elle donne aussi aux termes philosophiques du moi et de la conscience de soi une plus grande densité de réalité. Pour pouvoir réaliser les qualités que les philosophes lui ont reconnues, celle de conscience de soi et d'auto-position, il faut que le moi soit d'abord autre chose. Il est une réalité essentiellement temporalisante, et cela sur le mode d'une historicité dialectique. Ce sont là des termes d'ordre métaphysique étrangers à Freud. Car, nous l'avons dit, il reste auprès des choses elles-mêmes, épousant par l'emploi de termes empiriques, la mouvance des réalités psychologiques concrètes. Mais par cette méthode, il fait surgir devant nous, à l'état d'expériences transparentes, des structures métaphysiques en train de s'articuler.

Nous avons fait allusion à la préoccupation de Freud de

59. XII, 11.
60. « Wir haben ein Phantom vom Ich im Kopfe, das uns vielfach bestimmt » (*Menschliches-Allzumenschliches, 2 Abt., Der Wanderer und sein Schatten,* Musarion, IX, p. 392.)

discerner ce qui est irréductiblement propre à la conscience. Il fallait bien qu'il en arrivât là. Car la méthode analytique de la catharsis par la parole ne place-t-elle pas au centre de l'intérêt le mystère de la conscience ? La parole dans la situation analytique est bien autre chose qu'une « décharge » d'énergie accumulée, comme beaucoup de gens le conçoivent encore volontiers. N'est-il pas étrange que ce ne sont pas les actes réels eux-mêmes (les *acting-out*) qui « déchargent », mais seulement le rapport par la parole, instaurant une reconsance de soi et de l'autre ? Notre répugnance à accorder du crédit à pareil procédé thérapeutique provient au fond de ce que nous sommes toujours enclins à séparer très confortablement l'esprit et le corps. Un philosophe n'accepte qu'avec réticence que la conscience soit à ce point lié au corps vécu, et le médecin se trouve dérangé dans sa philosophie spontanée, à devoir reconnaître que la conscience ait un tel pouvoir sur le corps vécu et les pulsions qui l'habitent. D'habitude les hommes portent en eux les deux croyances, et sont divisés entre le philosophe un peu idéaliste et le médecin passablement empiriste. Alain disait que la PA est une psychologie de singe ; n'est-ce pas qu'il voulait faire une psychologie d'archange ? Mais si la conscience se constitue en dissociation d'avec le corps vécu, il y maldonne ; elle risque de se dissocier d'avec la terre elle-même, et de finir par n'écrire et ne dire que des poèmes de non-sens ! Les schizophrènes sont là pour nous l'attester.

De graves questions restent en suspens dans l'anthropologie freudienne, ou sont même méconnues dans leurs principaux facteurs. Il reste que Freud nous a appris plus que tout autre à prendre au sérieux la thèse que l'âme est la forme du corps. La liberté s'enracine dans l'involontaire, et l'homme est vécu avant de pouvoir se vivre et pour qu'il soit capable de se vivre. Les intentions de la conscience lucide ne sont pas si pures qu'il ne paraisse à la conscience réflexive, s'attachant surtout à leur structure formelle. Car les idées sont portées par un dynamisme affectif, qui donne naissance, par toute une dialectique de symbolisations et de contestations, à une élaboration consciente profondément historique. La terre est l'arche originaire et immuable de toutes les significations a dit Husserl. Nous devons dire, après Freud, que c'est le corps vécu qui est le berceau de toute

signification. Toute conscience détient son premier sens de par son éclosion dans une histoire vécue de rapports humains, métiatisés par le corps sexué.

Freud a élaboré ces idées à partir d'une interrogation sur des phénomènes psychiques fort ambigus tels que le rêve, le symptôme névrotique, l'acte manqué. Il s'est posé cette seule question qui est le ressort de toute quête philosophique : comment donc l'homme doit-il être fait pour que pareil phénomène puisse être possible ? Et pour résoudre cette question, il a déchiffré les multiples sens que ces réalités humaines portent en eux-mêmes.

En cela il a agi d'une façon analogue à un autre grand penseur avant lui qui a révolutionné les idées en se posant cette question apparemment anodine : comment donc le monde doit-il être fait pour qu'une pomme puisse tomber d'un arbre ?

Antoine VERGOTE

LA DÉFINITION DE LA TRAGÉDIE CHEZ ARISTOTE ET LA CATHARSIS

La définition de la tragédie qu'on lit dans la *Poétique* d'Aristote a posé depuis le XVIe siècle un problème aux philologues ainsi qu'aux critiques littéraires à cause du terme *catharsis* (purification, purgatio) qui figure dans cette définition célèbre. Et l'on peut même dire que cette définition de la tragédie doit sa célébrité, pour la plus grande part, à cette fameuse *catharsis*, terme un peu mystérieux, qui termine les quelques lignes de la définition.

Aristote, après avoir défini la poésie en général comme un art d'imitation [1], c'est-à-dire comme un art qui invente des actions humaines, des caractères, des passions, en prenant modèle sur la nature et la vie, et après un bref aperçu historique sur l'origine et le développement de la tragédie, et une comparaison sommaire entre la tragédie et l'épopée, aborde dans le chapitre 6 de la *Poétique* la définition de la tragédie, définition, comme il dit, de son essence.

D'après cette définition [2], « la tragédie est une imita-

1. Il faut bien comprendre le sens qu'a chez Aristote le terme « imitation » (μίμησις). Il ne s'agit pas de copie. La poésie et l'art en général imite la nature : Cela veut dire que l'œuvre doit être vraie. Dans *Le Temps Retrouvé* (Vol. II, page 27, édition 39e), Marcel PROUST dit excellemment : « L'art recompose exactement la vie ». C'est le sens même de la μίμησις d'Aristote.

2. Ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. (Poét. 1449 b 24).

3. σπουδαίας, dans le double sens du mot : action *importante* (par opposition à φαύλη) et action *sérieuse*, par opposition à γελοία, action risible dont l'imitation est la comédie.

tion d'une action sérieuse[3] et complète, d'une certaine étendue, par le moyen d'acteurs et non par récit, dans un langage agrémenté de rythmes, de mètres et de mélodie selon les différentes parties, et qui, par la pitié et la crainte, mène à son terme la *catharsis* de « *pathèmes* » de cette sorte. »

Nous gardons pour le moment ces deux termes de l'original, dont le premier qui signifie purification, purgation, est entré dans le vocabulaire des langues modernes, et dont le second, dérivant du terme πάσχειν (pâtir) est traduit habituellement par passions, sentiments, affections, émotions de l'âme.

Dans cette définition tout est clair sauf le dernier passage : « et qui, par la pitié et la terreur, mène à son terme, la *catharsis* de pareils *pathèmes* », lequel a été l'objet de tant de commentaires et d'interprétations diverses.

E. Egger, dans son « Histoire de la critique chez les Grecs », (p. 427) écrit qu'à la fin du 16e siècle, on comptait déjà douze opinions diverses sur ce sujet, et que toutes les explications proposées jusqu'au milieu du siècle dernier ont été ramenées par Henri Weil à quatre principales[4]. « Si diverses qu'elles soient, ajoute Egger, ces opinions ont un caractère commun, c'est d'attribuer pour effet à la tragédie l'amélioration morale de l'auditeur, et en cela aucune d'elles ne répond exactement à la pensée d'Aristote ».

Vers le milieu du siècle dernier, une nouvelle interprétation fut proposée par deux illustres philologues : Henri

4. Elles sont les suivantes : 1o La tragédie purifie la terreur et la pitié en excitant souvent ces deux sentiments, ce qui les affaiblit en nous et les tempère. (Opinion de Heinsius) ; 2o La tragédie agit par la terreur et la pitié de manière à purifier en nous toutes les passions. En effet, la terreur résume toutes les dispositions égoïstes de l'âme humaine, comme la pitié résume toutes nos dispositions sympathiques et généreuses envers les autres hommes. Le spectacle qui épure en nous ces deux sentiments épure aussi en même temps tous les autres. (Opinion de Raumer) ; 3o La tragédie, grâce à la puissance praticulière de l'art excite en nous une terreur et une pitié moins mêlées de douleur, et par conséquent plus pures que celles qu'exciterait la réalité. (Thèse de Fontenelle et Batteux) ; 4o La tragédie transforme en nous la terreur et la pitié par l'idée du beau et du sublime ; en leur assignant un but plus élevé, elle change la terreur en crainte de Dieu, la pitié en amour du genre humain. (Explication de Hermann, qui a fait fortune dans les écoles allemandes).

Weil, en France (1847) et, indépendamment de lui, Jacob Bernays en Allemagne (1857), interprétation, comme on l'a dit, physiopathologique ou médicinale, qui s'oppose à l'interprétation « morale » de la *catharsis*, de la « purification des passions » comme on l'entendait aux 17e et 18e siècles, et qui rejoint l'interprétation des premiers commentateurs de la *Poétique*, ceux de la Renaissance. Ainsi, selon Weil,

> « la tragédie... suscitant la pitié et la terreur accomplit la *catharsis* propre aux émotions de cette nature », ou, selon Bernays, « la tragédie... opère, en suscitant la pitié et la terreur, la décharge soulageante de pareilles affections de l'âme. »

Henri Weil, défendant dans ses *Etudes sur le Drame Antique* son interprétation, la commente en ces termes :

> « Aristote ne dit pas que la tragédie purge ou épure la pitié ou la crainte. Il ne dit pas non plus qu'elle nous délivre de ces affections ; il dit, qu'en nous les faisant éprouver, elle nous procure le soulagement, le plaisir que donne la satisfaction du besoin que nous avons de telles émotions. La théorie de la *catharsis* n'a donc rien de bien mystérieux. Aristote, observateur sagace et plein de bon sens, fait tout simplement remarquer que la tragédie répond à ce besoin d'émotion que tous les hommes éprouvent dans une certaine mesure. Ce besoin est satisfait d'une manière agréable par les fictions dramatiques. Le spectacle d'un malheur réel nous fait mal, l'image poétique qui nous en est offerte au théâtre nous donne le plaisir de l'émotion sans mélange d'amertume. »

C'est l'interprétation qui a prévalu jusqu'à nos jours, avec des nuances et des variantes. Nous la trouvons, par exemple, dans les éditions, faisant autorité, de la *Poétique* de Butcher (4e édition 1920) et de Bywater (1909) en Angleterre, et en France dans celle des *Belles Lettres* par J. Hardy (1932). Nous citons la traduction de J. Hardy :

> « La tragédie... suscitant pitié et crainte opère la purgation propre à pareilles émotions ». Et dans son introduction, il écrit : « On n'a pas cessé de disserter sur la purification des passions. Nous avons tous plus ou moins besoin d'éprouver les émotions de la crainte et de la pitié. La tragédie comme le chant, et au contraire de la vie réelle, nous permet d'éprouver ces émotions sans dommage pour nous et avec plaisir, et il y a là pour l'âme une *catharsis*, c.à.d. une sorte de médication,

de traitement, d'hygiène. Voilà ce qui se dégage du texte de la *Politique*. Il n'y a là, comme le dit Weil, « rien de bien mystérieux. » Et plus loin : « La conception de la *catharsis* dérive d'une conception plus générale, et qui, par Platon, remonte à Démocrite, d'un traitement homéopathique. Il consiste, pour la tragédie, à traiter le tempérament plus ou moins émotif du spectateur par des émotions provoquées. De la même façon, dans les cultes orgiastiques l'enthousiasme provoqué par les danses rituelles guérissait de l'enthousiasme religieux envoyé par Dieu. »

De son côté, Frédéric Dufour, dans son édition de la *Rhétorique* d'Aristote [5], écrit :

« On sait quel rôle le philosophe attribue aux émotions de crainte et de pitié dans la *définition de la tragédie* ; il considère la crainte et la pitié éprouvées au spectacle de la tragédie, comme des moyens d'opérer la purgation, c. a. d. de ramener à l'équilibre de la santé les excès d'émotivité craintive et pitoyable, non de les éliminer tout à fait. »

***

Cette interprétation s'appuie sur un passage de la *Politique* [6] dans lequel, traitant à propos de l'éducation, des différents modes musicaux, Aristote écrit que certaines mélodies désignées par lui comme « practiques et enthousiastes » ont comme un effet purgatif sur des personnes fortement affectées de certaines « passions ».

« Car, dit-il, l'affection qui existe, très forte, dans quelques âmes, existe à des degrés divers dans toutes les autres, comme par exemple, la pitié et la crainte, et encore l'enthousiasme. Il y a, en effet, des gens possédés de ce mouvement d'âme (l'enthousiasme), et nous les voyons, sous l'influence des mélodies sacrées qui transportent et exaltent l'âme, redevenant calmes et tranquilles comme s'ils avaient reçu un traitement médical et une *catharsis*. La même chose doit arriver nécessairement à ceux qui sont fortement enclins à l'apitoiement et à la crainte, et en général, aux émotifs et autres dans la mesure où ils souffrent. Tous subissent une certaine *catharsis* qui les soulage agréablement. Et de même, les mélodies *cathartiques* procurent à tous les hommes une joie sans dommage. »

5. *Belles Lettres,* Tome 1er, Introduction, page 12.
6. *Politique* θ 7 1341 b. — 1342 a, 15.

Aristote, dans ce même passage de la *Politique*, dit que le terme de « *catharsis* » qu'il emploie là « *simplement* » aurait besoin d'une explication. « Nous en parlerons plus clairement, dit-il, dans la *Poétique* » [7]. Il est pour le moins assez curieux que, tandis qu'il explique d'autres termes qu'il emploie dans sa définition de la tragédie, il n'y dit rien pour expliquer le terme de *catharsis* comme si ce mot allait de soi, comme s'il n'avait aucun besoin d'explication. Nous ne savons pas si Aristote a expliqué ce qu'il entend par ce terme dans les livres perdus de sa *Poétique*, où il traitait de la comédie, du dithyrambe, etc. ou même, comme on l'a supposé, dans d'autres traités de *Poétique*, également perdus. S'il est permis de faire ici une hypothèse, on pourrait admettre que c'était dans la partie de sa *Poétique* où il traitait de la poésie lyrique, et particulièrement du dithyrambe, qu'Aristote expliquait la *catharsis*. Car le dithyrambe, comme le dit Aristote lui-même dans sa *Politique* [8] était un genre de poésie orgiastique et bachique, dont la mélodie avait un caractère phrygien, c'est-à-dire un pouvoir ou un effet analogues à celui de la flûte [9]. Le fait est que dans le texte de la *Poétique* tel que nous le possédons, et où l'auteur traite spécialement de la tragédie, il n'y a non seulement aucune trace d'explication de la *catharsis*, mais pas même une allusion à ce terme, lequel, en dehors du passage de la définition, ne figure que dans un seul autre endroit (*Poétique* 1455 b, 14) avec un sens bien défini de purification, d'expiation [10]. Et nous nous trouvons devant le paradoxe suivant : Au lieu que ce soit la *Poétique* qui nous donne l'explication promise, c'est la *Politique* qui sert maintenant à expliquer la *catharsis* dont il est question dans la définition de la tragédie.

Nous comprenons assez bien cependant, d'après ce qu'il en dit, ce qu'Aristote entend par *catharsis* lorsqu'il parle de la musique. Mais ce qui est beaucoup moins facile à com-

7. τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἁπλῶς, πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον (Polit. 1341 b, 38).

8. ὁ διθύραμβος ὁμολογουμένως εἶναι δοκεῖ Φρύγιον (Polit. 1342 b, 7).

9. οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικὸν ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικὸν (Polit. 1341 a, 21).

10. Les épisodes doivent être propres au sujet : Ainsi, par exemple, pour Oreste, la folie qui fait qu'on l'arrête, et son salut amené par la purification. (Traduction Hardy, page 55). *Poét*, 1455 b, 14.

prendre, c'est le rôle de la *catharsis* dans la tragédie, selon l'interprétation généralement admise de Weil et de Bernays. Weil a beau dire qu' « il n'y a là rien de bien mystérieux », au contraire, cette explication n'est pas du tout claire, elle a quelque chose de flou et d'imprécis qu'on n'arrive pas à bien saisir.

En parlant de la *catharsis* musicale, Aristote dit dans le passage cité que certaines mélodies procurent une sorte de guérison, de « purgation », un soulagement accompagné de plaisir à ceux qui sont sujets à l'apitoiement, aux terreurs, à ceux qui sont enclins à l'enthousiasme, c'est-à-dire à une sorte d'exaltation sacrée, et que, par extension, ces mélodies *cathartiques* procurent aussi une joie sans dommage à tous les hommes.

Si Aristote parle de ces effets médicaux et purgatifs de certains modes musicaux, de certaines mélodies, il le fait en énumérant les divers buts et convenances de la musique qui sont d'une part l'éducation, à laquelle conviennent spécialement les mélodies appelées par lui « éthiques », d'autre part ce qu'il désigne par le mot *catharsis*, et en troisième lieu, le divertissement, le loisir, le délassement. Il en conclut que tous les modes musicaux peuvent être utilisés sans en rejeter aucun, mais chacun selon les différents cas. Remarquons à ce propos que l'action médicale ou *cathartique* de la musique, ou plutôt de certains modes musicaux et de certains instruments tels que la flûte, n'étaient pas inconnus dans l'antiquité. Plusieurs écrivains en parlent, comme par exemple Platon dans sa *République*. Et Théophraste, l'ami et disciple d'Aristote, dans un de ses Fragments (N° 88)[11], fait cette remarque curieuse que la musique guérit plusieurs passions de l'âme et du corps, comme les défaillances, les craintes ou frayeurs (φόβοι), les longues absences de pensée, et même l'épilepsie et la sciatique. Lui aussi, comme Aristote, s'était beaucoup occupé théoriquement de la musique.

L'argumentation de Weil et de Bernays consiste donc à dire que la *catharsis* de la tragédie est identique, ou analogue, à celle de la musique, ou, en d'autres termes, que la tragédie a sur l'âme du spectateur le même effet qu'une

11. Edition Wimmer, Teubner, 1864.

musique *cathartique* sur des personnes sujettes à certaines affections, et, plus ou moins, sur tous les hommes.

Il faut ici remarquer que ces interprètes parlent toujours des *effets* de la tragédie. Mais ces effets, quels qu'ils soient, sont extérieurs à la constitution même de la tragédie en tant qu'œuvre poétique, ne font pas partie de son *essence* dont il est précisément question dans la Définition. D'après cette conception, la tragédie serait pour ainsi dire un moyen de traitement médical, considérée du point de vue médical, dans ses effets médicaux, le but de la tragédie étant alors, pour Aristote, de provoquer la « décharge soulageante » de telles ou telles émotions.

On peut toujours disserter, et on n'a pas manqué de le faire déjà dans l'antiquité, sur l'action et l'effet de la tragédie, soit pour la condamner, ainsi que la comédie, comme Platon, soit au contraire, pour la considérer comme une source d'instruction et d'enseignement, une école de sagesse, une régulatrice des passions par la contemplation des passions et des infortunes des personnages tragiques. Mais les leçons morales ou pratiques qu'on en peut tirer, les sentiments qui naissent dans l'âme du spectateur et l'accompagnent, et même l'effet médical bienfaisant qu'elle peut avoir, ne sont pas des éléments constitutifs d'une tragédie et n'ont pas de place dans sa définition. Et ce n'est pas Aristote qui aurait pu commettre une pareille faute de méthode.

Nous savons que les anciens, déjà même du temps de Platon et d'Aristote, ont agité ces questions [12]. Le philosophe néoplatonien Proclos, dans son *Commentaire de la République* où il examine et résout des apories et des problèmes que pose le texte platonicien, aborde celui de l'exclusion, faite par son maître Platon, de la tragédie et de la comédie de sa Cité Parfaite.

> « Car, dit l'objection, la tragédie et la comédie contribuent à la purification des passions qu'il n'est possible ni d'exclure

12. Un poète comique contemporain de Démosthène, Timoclès, dit par exemple dans quelques vers conservés chez Athénée, « l'homme est un être voué par nature aux peines et à la souffrance, et la vie renferme en elle maintes choses tristes. Il inventa la tragédie comme consolation à ses soucis, et oubliant ses propres peines par la contemplation des souffrances des autres, il s'en va (du spectacle) avec plaisir, étant en même temps instruit ».

> tout à fait, ni d'autre part rassurant de laisser abonder, mais qui ont toutefois besoin d'être mues de temps en temps, ce qui arrive lorsque nous entendons des tragédies ou des comédies, par quoi nous en sommes délivrés pour un temps, puisque par la tragédie et la comédie il est possible de provoquer avec mesure les passions et de les rendre ainsi bienfaisantes à l'éducation en leur enlevant ce qu'elles ont de pénible ». Et il ajoute : « Cette exclusion avait donné une ample occasion d'objections et réfutations à Aristote et aux gens de théâtre. »

Proclos répond à cette objection en expliquant et défendant la pensée de Platon. Il dit en substance que son maître condamnaït la tragédie et la comédie

> « parce qu'au lieu d'exciter avec mesure les passions, et ainsi, en les exerçant, de les refréner, elle les exaspéraient et les débridaient au contraire. La comédie, laissant libre cours à notre amour du plaisir et du rire, et la tragédie à notre amour du dolorisme. L'une et l'autre nourrissent la partie passionnelle de l'âme, elles le font d'autant plus qu'elles accomplissent mieux leur œuvre... Et donc, ces poésies qui provoquent sans mesure ces passions sont bien loin d'être utiles à leur purification. Car celle-ci ne consiste pas en des excès, mais en des émotions modérées qui n'ont qu'une faible ressemblance avec celles dont elles doivent être la purification. Si donc, en vue de l'éducation, on ne doit cultiver ni l'amour des larmes, ni l'amour du rire, on ne devrait pas fréquenter ces spectacles qui rendent les passions plus violentes. »

Bernays a essayé d'utiliser ces textes pour justifier son interprétation. Pourtant la purification dont il est question chez Proclos et que Proclos désigne par le terme *afossiossis* n'est pas la même dont il s'agit dans le texte aristotélicien de la *Politique*, désigné par le terme de *catharsis*. Ce que Proclos entend par purification (*afossiossis*) c'est la modération des passions que la tragédie et la comédie tempèrent et refrènent en les faisant éprouver. Il ne s'agit ni de « décharge soulageante » selon Bernays, ni de « soulagement accompagné de plaisir » selon Weil. Il ne s'agit pas non plus de traitement médical applicable surtout à ceux qui sont enclins à l'apitoiement et à la crainte, et en général aux émotifs, mais de discipline morale.

Le terme ἀφοσίωσις a un sens strictement religieux et moral tandis que *catharsis* signifie toute sorte de purification, aussi bien physiologique que morale et religieuse.

La différence de ces termes chez Aristote et Proclos prouverait qu'en parlant de purification, Proclos n'avait pas en vue le texte d'Aristote. Il pense indépendamment de lui.

On pourrait faire les mêmes remarques à propos d'un autre texte invoqué aussi par Bernays à l'appui de sa thèse, celui du philosophe néoplatonicien Jamblique :

> « Les forces des passions humaines qui sont en nous, dit-il, lorsqu'elles sont complètement comprimées deviennent plus violentes. Par contre, lorsqu'elles sont laissées libres pour quelque temps et agissent avec mesure, elles jouissent avec modération et sont satisfaites en se purifiant ; par là, par persuasion et non par violence, elles se reposent. Et c'est ainsi qu'en contemplant aussi bien dans la comédie que dans la tragédie des passions étrangères nous arrêtons nos propres passions, nous les rendons plus modérées et les purifions. »

Comme on le voit, il s'agit toujours d'une discipline morale, comme chez Proclos. *Et il n'est mention ni chez l'un ni chez l'autre de pitié et de crainte, mais des passions en général.*

Mais, quoi qu'il en soit, et même s'il s'agit des mêmes choses ou de choses analogues, dans tous ces textes que nous avons cités il s'agit toujours de l'utilité ou de l'utilisation de la tragédie ou de la comédie, de leur fonction sociale, de leur bienfaisance ou malfaisance morales, de leur rôle dans l'éducation des citoyens et de la jeunesse et nullement de leur essence.



Dans cette définition où, comme nous l'avons déjà dit, il s'agit de l'essence de la tragédie, la phrase terminale « ...et qui par la pitié et la crainte accomplit la *catharsis* de pareils *pathèmes* » est précisément celle qui en spécifie l'essence. Cette spécificité ne consiste pas, ne peut pas consister à purger de telle ou telle manière les sentiments du spectateur, mais *à représenter sur la scène des faits qui soient en eux-mêmes pitoyables et terribles*. C'est le caractère spécifique de la tragédie, et qui fait son « plaisir propre » selon l'expression même d'Aristote, en tant qu' « imitation », que fiction poétique. Platon aussi dans le *Philèbe* où il parle en psychologue et non comme dans la *République* en mora-

liste et législateur, le dit en quelques mots : « Au spectacle tragique, lorsque tout ensemble on jouit en pleurant »[13], paroles dont l'écho lointain se trouve dans les *Confessions* de Saint Augustin (III, 2, 3) : « lacrymae ergo amantur et dolores ».

Aristote insiste sur ce point, que le plaisir propre de la tragédie est celui de la pitié et de la crainte suscitées par la fiction poétique et que c'est ce plaisir là que le poète tragique doit s'efforcer de procurer. Nous sommes ici dans l'ordre poétique. Et lorsque H. Weil écrit que « la tragédie, en « nous faisant éprouver la pitié et la crainte, nous procure « le soulagement, le plaisir que donne la satisfaction du « besoin que nous avons de telles émotions »[14], si par là il entend traduire la pensée d'Aristote, il ne fait que confondre deux genres de plaisirs différents, le plaisir direct que nous offre la poésie, comme l'art en général, plaisir esthétique, et le plaisir qui accompagne la *catharsis*, plaisir d'un certain soulagement, d'après sa propre expression, qui est d'un autre ordre. En poussant jusqu'au bout la pensée de Weil on dirait que tout plaisir poétique provient d'une certaine *catharsis* appropriée aux sentiments divers que suscite en nous l'œuvre poétique (épopée, poésie lyrique, etc.). Mais alors il faudrait dire la même chose de la musique, et dans ce cas la distinction des différents modes musicaux (éthique, practique, etc.) qu'Aristote établit dans la *Politique* n'aurait aucun sens. Toute poésie et toute musique serait accompagnée de catharsis, se confondrait en un certain sens avec elle. On pourrait alors dire que « poésie est catharsis » de la même façon qu'on a dit que « poésie est délivrance ». Mais ce ne serait plus la pensée d'Aristote.

C'est ce qu'a fait, par exemple, Henri Bremond dans son livre bien connu *Prière et Poésie* qui a soulevé lors de sa parution en 1926 des débats passionnés. « Toute expérience poétique est *catharsis*, écrit Bremond. Tout ce qu'il y a de poésie dans un poème quelconque est également *catharsis* » (page 181). Car, dit-il encore à la page précédente, la *catharsis*, en effet,

« n'est pas autre chose que ce que les mystiques appellent

13. τὰς τραγικὰς θεωρήσεις, ὅταν ἅμα χαίροντες κλάωσι (*Philèbe* 48 a.).
14. *Etudes sur le Drame Antique*.

> le passage de la méditation à la contemplation..., bref, le passage de la connaissance rationnelle à la connaissance réelle et poétique. Si Aristote s'était pleinement compris lui-même, il n'aurait pas réservé à la seule tragédie l'action purifiante, simplifiante et enrichissante de la *catharsis*. Toute expérience poétique est *catharsis*. »

Bien des choses, sont possibles, même invraisemblables. Il semble pourtant assez difficile de croire qu'Aristote eût dû attendre Henri Bremond pour pleinement se comprendre lui-même. La vérité est que sous le même vocable de *catharsis*, on entend des choses différentes et qui n'ont aucun rapport entre elles. Son interprétation de la *catharsis*, Bremond l'appelle lui-même mystique. C'est l'interprétation la plus récente que nous connaissions, et nous la citons ici pour mémoire[15]. Henri Bremond essaie d'expliquer et d'interpréter Aristote par Plotin. Son argumentation, exposée d'ailleurs d'une manière brillante, est purement gratuite et sans fondement. Par contre, la critique qu'il fait des autres interprétations connues est juste et pleine de bon sens. Nous sommes entièrement d'accord avec lui.

Mais la fortune de cette mystérieuse *catharsis* fut, en vérité, étrange. Transposée de la *Politique* à la *Poétique* avec le sens de purification des passions, et soumise à des interprétations diverses, elle est entrée aussi dans l'esthétique moderne comme une notion importante, mais vague et imprécise.

***

Il faudrait encore expliquer la persistance depuis des siècles de cette méprise dans l'interprétation de la *catharsis* entendue dans le sens psychologique (*catharsis* des passions) et non dans le sens des faits et événements dramatiques. Elle remonte déjà à l'antiquité, et sans pouvoir exactement, faute de documents, préciser son origine, il faut croire que cette interprétation, faussant la pensée d'Aristote, est due aux écoles néopythagoriciennes et néoplatoniciennes éprises de purification d'âme, morale et religieuse. Elle a passé ainsi chez les commentateurs et les traducteurs syriens et arabes

15. Léon Robin dans son *Aristote* paru en 1944 reprend simplement l'interprétation médicinale avec une allusion à la psychanalyse.

des œuvres d'Aristote, et par les Arabes, à l'Occident au temps de la Renaissance.

Le rapprochement dont nous avons déjà parlé entre les textes de la *Politique* et de la *Poétique* a favorisé cette interprétation et a même été pour Henri Weil et Bernays l'argument principal ayant pour eux la valeur d'une preuve décisive et irréfutable. A ce propos Henri Weil écrit :

> « ... Quand on se trouve en face d'un mot qui a été appliqué à des ordres d'idées très divers et qui a pris par là des significations variées, il faut examiner avec attention les endroits où l'auteur se sert du même terme en traitant des mêmes matières ou de matières analogues. Le seul moyen de ne pas faire fausse route en cherchant à expliquer la définition de la tragédie c'est de recourir au passage dans lequel Aristote lui-même s'explique sur le sens qu'il attache au terme qui nous embarrasse. »

Cela est vrai méthodologiquement d'une manière générale, mais à condition que l'acception du terme donne au passage litigieux un sens satisfaisant, ou plus satisfaisant que celui qu'on obtient par une autre acception, lorsqu'il y en a plusieurs, tout aussi juste, du terme en question. Et précisément, toute notre argumentation précédente a tenu à montrer que l'interprétation de Weil et de Bernays, méthodologiquement légitime, est loin d'être satisfaisante. Nous n'avons pas à y revenir. Leur interprétation peut être *matériellement* défendable mais elle reste, disons-le, plate. Et pour nous la faire accepter, on trouve utile de rappeler qu'Aristote était fils de médecin, médecin lui-même, et « sagace observateur ». Sagace observateur, il l'était certainement. Un ancien grammairien dit d'Aristote très joliment et avec une grande vérité, qu'il était « le secrétaire de la nature trempant sa plume dans l'intelligence » [16]. Mais ses observations n'étaient pas seulement d'ordre médical, elles s'étendaient sur tous les domaines du connaissable, et dans toute matière qu'il traitait, Aristote avait toujours, — comme l'a très bien dit un de ses meilleurs interprètes modernes, M. Marcel de Corte, — « le scrupule de l'objet ».

⁂

Le sens du texte aristotélicien dépend de l'acception du

16. Ἀριστοτέλης τῆς φύσεως ἦν γραμματεὺς τὸν κάλαμον ἀποβρέχων εἰς νοῦν.

mot *pathèmes* et aussi du mot *catharsis*, mais surtout du premier. Ce mot *pathème* dérive comme aussi le mot *pathos* du verbe πάσχειν (pâtir). C'est comme s'il y avait en français à côté du mot *passion* une autre forme, comme par exemple, *pâtiment*, du verbe pâtir, avec le même sens ou à peu près. Entre les deux mots *pathos* et *pathème* il y a, comme très souvent entre deux formes d'un même substantif dérivant du même verbe, une certaine différence, ou une certaine nuance, mais qui n'empêche pas qu'on ne puisse les employer indifféremment. C'est d'ailleurs, comme on l'a déjà constaté, ce que fait souvent Aristote[17].

En définissant dans la *Métaphysique*[18] le mot *pathos*, Aristote dit que

> « ce terme signifie en un sens la qualité sujette au changement, en un autre sens, les altérations elles-mêmes, et parmi celles-ci les altérations nuisibles, et plus encore les altérations douloureuses ». Et dans la *Poétique* même, Aristote définit le mot *pathos*, en tant que partie inhérente de la tragédie, en ces termes : « action destructive et douloureuse, telle des morts sur la scène, des douleurs extrêmes, des blessures et autres faits analogues. »

On voit par là quelle étendue d'acception a le mot *pathos* et son équivalent *pathème* qui, de même que *pathos*, signifie non seulement une souffrance physique ou morale, mais aussi une simple altération, un accident douloureux, et même des événements et des faits naturels, — comme par exemple les *pathèmes de la lune*, c.à.d. les phases de la lune, — ou humains, dans ce dernier cas avec le plus souvent un sens de peine et de souffrance. Ajoutons encore que dans cette même *Poétique*, en traitant de l'épopée, Aristote dit (chap. 24) que comme la tragédie l'épopée « doit avoir des péripéties, des reconnaissances et des pathèmes », c.à.d. des faits ou événements douloureux, exactement dans le même sens que le mot *pathos* dans le passage déjà cité de la *Poétique*. Ainsi donc les deux termes πάθος et πάθημα sont employés dans la *Poétique* avec la même acception.

Revenons maintenant à notre question, c.a.d. aux *pathèmes*

17. Galien, écrivant au 2e siècle après J.-C., remarque qu'il n'y a aucune différence quand on dit « νόσος » (maladie) ou « νόσημα », de même qu'il n'y a pas de différence entre « πάθος » et « πάθημα ». Les deux mots seraient donc équivalents.

18. Δ. 1022 b, 15.

de la définition de la tragédie. Quel est dans ce passage le sens du mot *pathèmes* ? Selon l'interprétation courante, il s'agit de passions, ou affections, ou émotions de l'âme. Mais, bien qu'Aristote, comme nous venons de le dire, emploie souvent les deux termes *pathos* et *pathème* sans différence notable, lorsqu'il s'agit de passions de l'âme il dit en général *pathos* et non *pathèmes.* Ainsi dans la *Rhétorique* et dans l'*Ethique*, lorsqu'il parle de passions ou de sentiments. Particulièrement dans l'*Ethique à Nicomaque*[19] en définissant les passions il écrit ceci : « J'appelle passions (*pathos*) le désir, « la colère, la crainte, le courage, l'envie, la joie, l'amitié, la « haine, la pitié, — en général ce qui dans l'âme est suivi de « plaisir ou de peine ». *Pathos,* dit-il, et non *pathème.* Si l'interprétation courante était la vraie, l'unique endroit où Aristote, pour parler d'affections de l'âme aurait dit *pathème* au lieu de *pathos* serait la définition de la tragédie, et ceci pour nous dire dans une phrase peu claire que la tragédie par la pitié et la crainte mène à son terme la purgation de pareilles affections. Cependant, nous venons de voir que dans la *Poétique,* à l'endroit où Aristote compare l'épopée à la tragédie, le mot pathèmes a le sens de faits, d'événements douloureux[20].

La vérité, pensons-nous, c'est donc que les pathèmes de la définition ne peuvent être que les faits ou les événements eux-mêmes qui se déroulent sur la scène, qui font la trame de la tragédie et qui sont pitoyables et terribles. C'est d'ailleurs le sens exact de l'expression prénominale « pareils » de la définition, — « pareils *pathèmes* »[21], pareils faits, pitoyables et terribles », c.à.d. précisément *tragiques.*

Mais alors, que veut dire *catharsis* ? Si par *pathèmes* il faut entendre non des passions de l'âme, mais des faits et événements pitoyables et terribles qui sont la trame même de la tragédie, alors le sens aussi de *catharsis* devient clair. *C'est la purification, l'expiation de ces faits*[22]. Le mot *catharsis* du verbe καθαίρω signific purification, épuration dans

19. 105 b, 20.
20. 1459 b, 11.
21. τῶν τοιούτων παθημάτων.
22. Dans les Prolégomènes de son édition critique d'Euripide (Εὐριπίδου Δράματα, 3 vol. Athènes, 1888-1903), Démétrius Bernardakis avait déjà soutenu l'interprétation que nous défendons ici, interprétation pressentie aussi d'une certaine manière par Goethe.

toutes les acceptions, littérale ou métaphorique, de ce terme, matérielle, morale, religieuse ou même physiologique. Il serait assez curieux que dans la définition de la tragédie Aristote employât ce mot de *catharsis* dans ce sens, très restreint physiologique et médical, sans autre explication, ou bien qu'il supposât chez celui qui aborde la lecture de la *Poétique,* qu'il connût déjà sa *Politique,* comme si ces deux traités étaient nécessairement liés entre eux, l'un faisant suite à l'autre.

Selon les croyances religieuses de la Grèce antique, et particulièrement du VIe et du Ve siècle qui est le grand siècle de la tragédie, sous l'influence sans doute de la nouvelle religion de Dionysos et de l'Orphisme, l'idée du sacré connotait l'idée du pur, et le crime, surtout certains crimes, le parricide, le fratricide, l'homicide en général, et aussi le sacrilège, l'impiété envers les dieux, etc. rendaient le coupable moralement impur, *souillé.* Cette souillure de l'âme avait comme effet et comme conséquence de séparer, de rejeter le coupable de la société de ses semblables et de le priver de l'amitié des dieux. On n'a qu'à se référer au livre IX des *Lois* de Platon pour voir la place dominante qu'a cette idée dans les conceptions religieuses, morales et pénales de ce temps. Cette souillure paraît être l'élément principal du crime, et elle pouvait entacher non seulement le coupable, mais sa famille entière et surtout ses descendants. Ainsi Oedipe, sous le double crime, quoique involontaire, de parricide et d'inceste. De même Oreste, meurtrier de sa mère, agissant sur l'ordre exprès du dieu comme instrument *purificateur* du crime de Clytemnestre, avait pourtant contracté malgré l'ordre reçu d'Apollon la souillure inhérente à son crime. Or, la souillure est dans le fait, dans l'acte criminel lui-même qui, selon les lois divines et naturelles, exige une purification, une *catharsis.*

***

Lorsqu'on lit attentivement la *Poétique* et qu'on essaie de comprendre le plan de l'ouvrage et le fil de la pensée de l'auteur, on s'aperçoit que tous les développements sur la tragédie sont l'explication et le commentaire détaillé de sa définition, ce qui d'ailleurs est naturel pour une construction logique et philosophique exécutée par Aristote. Les chapitres 13, 14 et 15 dans lesquels le philosophe parle de la pitié et

de la crainte comme des deux pôles de l'action de la tragédie, du plaisir propre que doit procurer la tragédie — celui de la pitié et de la crainte suscitées par la fiction poétique ; du caractère que doivent avoir les héros de la tragédie pour pouvoir justement susciter la pitié et la crainte, et des faits qui doivent être pitoyables et terribles, car, dit-il, « *c'est de pareilles actions que la tragédie a été définie être l'imitation* », — ces chapitres sont précisément l'explication et le commentaire du passage en question qui dès lors devient tout à fait clair.

L'idée de la *catharsis* dans la définition de la tragédie est donc plus *essentielle* et plus profonde, et partant plus poétique, si l'on peut dire, que celle qui ressort de l'interprétation communément admise. N'oublions pas que la tragédie, par ses origines, est un drame sacré, et elle a gardé longtemps, sinon toujours, ce caractère. Le divin s'y mêle à l'humain, le héros tragique est aux prises avec le Destin. Il y a des erreurs, il y a des fautes, *de grandes fautes*, comme dit Aristote, qui engendrent des meurtres, des blessures, toutes sortes de douleurs et de maux, et qui demandent une expiation comme exigence de l'ordre religieux et moral.

Mais ces erreurs sont celles d'êtres nobles, d'hommes illustres, dont la vie et les actions furent en général grandes et belles, — d'hommes, comme dit encore Aristote « qui « tombent dans le malheur non par leur méchanceté ou leur « perversité, mais à cause de quelque erreur, de quelque « faute ».

Leurs souffrances nous apparaissent alors comme des souffrances en quelque sorte non méritées, et ce spectacle d'un être noble qui souffre indignement ἀνάξιος selon le terme d'Aristote, qui tombe du bonheur dans le malheur, remplit notre cœur de pitié, tandis que le spectacle de l'être humain en tant que notre semblable ὅμοιος pris dans des circonstances terribles de douleurs extrêmes, de grandes infortunes, nous fait frissonner de crainte et d'horreur.

Et c'est ainsi, à travers la pitié et la crainte, ἔλεος καὶ φόβος, que s'accomplit la purification, l'expiation, la κάθαρσις, de pareils faits, de pareils *pathèmes* τῶν τοιούτων παθημάτων.

Spiros ALIBERTIS
Thessalonique

NOTE SUR LA DIALECTIQUE DE LA JUSTICE ET DE L'AMOUR SELON SAINT THOMAS

Les pages que voici n'épuisent pas la question qu'elles abordent. D'une étude plus fouillée, plus complexe aussi, à paraître sur le même sujet, elles dégagent l'ossature, pour en éprouver la robustesse, selon quelques textes empruntés à trois ou quatre œuvres de saint Thomas.

Elles ne se suffisent donc pas à elles-mêmes, car elles n'ont pas été écrites pour elles-mêmes, mais pour qu'on les utilise en vue de la lecture de saint Thomas.

Notre enquête procédera en cinq étapes. L'examen des textes nous fera d'abord soupçonner, chez saint Thomas, une dialectique implicite de la vie morale — ; nous soulignerons ensuite l'essentielle altérité de la justice qu'à l'inverse de Lessius, de Suarez, etc., saint Thomas définit en fonction du droit — ; puis nous reconnaîtrons que l'exercice authentique de la justice tout court s'achève au delà de celle-ci, au niveau plus profond, plus intérieur, de la justice générale : le simple respect de la justice particulière fait de l'homme *honnête* qui respecte cet ordre juridique, un *juste* (au sens presque biblique du mot) — ; l'exercice de cette plus profonde justice fera du juste un *ami* — ; la cinquième partie conclura par une question : la dialectique de la justice qui s'achève dans l'amour nous conduit-elle à la divine charité ?

I

Y aurait-il, chez saint Thomas, une dialectique implicite ?

Précisons, au préalable, le sens que prend ici le terme de dialectique. Nous laissons de côté tout examen de la

dialectique hégélienne, et même de celle qu'un grand livre du P. Fessard vient de mettre en relief dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace. Nous appellerons donc dialectique « un rapport tel, entre deux *actes*, que le premier trouve son achèvement et sa perfection dans le second ».

Le rapport dialectique est un rapport *vital*. On le reconnaît déjà à juste titre dans le processus biologique de la fleur qui ne continue de vivre et qui n'atteint son propre épanouissement qu'en devenant le fruit qui se noue en elle.

Il y aura donc une vraie dialectique de la justice et de l'amour si l'*acte* d'être, à fond, juste[1], s'achève en commençant d'aimer celui envers qui je pratique, à fond, la justice.

Dans ce sens précis, il y a évidemment, dans les *Exercices spirituels*, une dialectique de la connaissance et de l'amour. Un récent éditeur du texte espagnol le soulignait dans la contemplation pour obtenir l'amour qui couronne les *Exercices* et dont le second préambule demande au Seigneur la grâce que voici : *pedir lo que quiero : sera aqui pedir cognoscimiento interno de tanto bien recibido, para que yo enteramente reconosciendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad*[2].

Mais chez saint Thomas ? Qu'il y ait une dialectique de la vie vertueuse, on peut le conjecturer en voyant la manière *dynamique* dont il conçoit la connexion des vertus morales (et des dons du Saint Esprit), en fonction de la double étape de la pratique des vertus : *secundum inchoationem quamdam* et *secundum perfectum esse virtutis*[3]. La théorie de la connexion des vertus est certes dynamique[4], mais est-elle dialectique ? La relation entre les vertus est-elle de telle nature que celle-ci trouve son propre achèvement dans celle-là ? Le texte ne permet pas de répondre à la question, mais le commentaire de l'*Ethique à Nicomaque* est plus explicite : il semble impliquer fort nettement que l'exercice de la justice mène à l'amitié, de telle manière

1. A ne pas confondre avec l'acte d'être *juste à fond*.

2. S. Ignacio, *Obras completas*, Madrid, 1952, p. 205, et la note 115 du P. Iparraguirre à la p. 204.

3. I.II.65. En particulier I.II.65.4.c (et 2.c : *virtus simpliciter*) et 68.5.

4. Elle invite dès lors à comprendre dynamiquement la *mirabilis rerum connexio* de S.c.G.2.68.

que l'amour, faisant suite à la justice, n'élimine pas celle-ci, mais l'achève[5]. Voici ce texte :

> Aequalitas et proportio, quae secundum dignitatem attenditur, non similiter se habet in iustitia et amicitia.
> Et huius diversitatis ratio est, quia amicitia est quaedam unio sive societas amicorum, quae non potest esse inter multum distantes, sed oportet quod ad aequalitatem accedant.
> Unde ad amicitiam pertinet aequalitate iam constituta aequaliter uti ; sed ad iustitiam pertinet inaequalia ad aequalitatem reducere. Aequalitate autem existente, stat iustitiae opus.
> Et ideo aequalitas est ultimum in iustitia, sed principium in amicitia[6].

II

L'altérité de la justice.

Le *De Iustitia* de saint Thomas commence par rechercher la nature du droit, de ce qui est juste[7].

Or le droit se définit essentiellement par une relation à l'autre. Il en va de même de la justice. Ce qui la caractérise, ce qui en fait une vertu morale, même sans considérer le sujet qui la pratique, c'est le rapport d'*aequalitas* entre l'acte extérieur dit « juste » et la personne à laquelle il s'adresse et qu'il vise à égaler. Voici les textes :

> Ius sive iustum est aliquod opus adaequatum alteri[8].
> Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium[9].
> Iustitia non consistit circa exteriores res, quantum ad hoc quod est facere, quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum[10].

5. Sans doute au sens de : *non veni solvere, sed adimplere* (*Mt.*5.17).
6. *Eth.* 8.7, 1631-1632. Rapprocher du texte de Denys, cité dans *S.c.G.* 2.68, à propos de la *mirabilis rerum connexio.*
7. II. II.57, avant 58 sqq.
8. II. II.57.2.c.
9. II. II. 57.1.c.
10. II. II.58.3.3.

L'acte de justice procède cependant de celui qui pratique la justice :

> In definitione iustitiae primo ponitur voluntas, ad ostendendum quod actus iustitiae debet esse voluntarius [11].

Pour que l'autre, en lui-même, puisse causer la valeur morale de mon propre acte de justice, il faut qu'il soit d'une certaine manière immanent à ma propre volonté, il faut que celui envers qui je pratique la justice, d'avance, soit un avec moi. Si bien que l'acte de justice renforce, actue, en y consentant, cette unité primordiale entre l'autre et moi.

L'actuation progressive de cette unité première, c'est-à-dire l'acte de vouloir à fond payer le juste prix de mes emplettes au vendeur, va faire progresser la justice en deux étapes. D'abord, à l'intérieur de celle-ci, l'autre va devenir mon *prochain* et mon acte de stricte justice (*secundum perfectam rationem iustitiae*) va devenir un acte de pleine justice : l'homme *honnête*, insignifiant, que j'étais, va devenir *un juste*. Au delà de la justice, la seconde étape sera l'achèvement de celle-ci en amour : le juste que je suis devenu va devenir l'*ami* de son prochain. Ces deux étapes vont être étudiées dans les deux paragraphes suivants.

III

De la simple honnêteté à la pleine justice.

Ce progrès dialectique a deux aspects, non pas objectif et subjectif, mais personnel et universel. L'autre devient « *mon* » *prochain* (aspect personnel) ; je deviens *juste* (aspect universel).

Le ressort de ce progrès est, sous l'un et l'autre aspect, l'effort de la réflexion. Je me demande quel est le *sens* de l'acte que je viens de poser, ce qui est *impliqué* par la question toute banale que je pose au marchand : « Combien *vous dois*-je pour *mes* cigarettes » ? Réaliser l'acte que je viens d'accomplir presque machinalement, c'est-à-dire me rendre compte de sa signification [12], de ses implications [13], et con-

11. II. II.58.l.c.
12. Aspect de la réflexion qu'on pourrait appeler « régressif », refluant en amont.
13. Au sens blondélien du mot.

sentir à cette significaation[14], c'est « faire, à fond, cet acte », c'est obéir à la dialectique de la justice.

Voyons comment les textes de saint Thomas supposent l'exercice de cette dialectique et de son double aspect.

A.

Aspect personnel : l'autre devient mon prochain.

Comment se fait-il que *je doive* à mon marchand le prix de mes cigarettes ? Parce que ce prix lui revient, parce que ce prix est « sien ». Comment se fait-il qu'une relation d'*avoir* existe de la sorte entre une chose (le prix des cigarettes) et une personne (le marchand) ? La réponse ultime à cette question, la voici :

> Cum iustitiae actus sit reddere unicuique quod suum est, actum iustitiae praecedit actus quo *aliquid alicuius suum efficitur*......
>
> Ille igitur actus quo primo aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae.
>
> Sed *per creationem* res creata primo incipit aliquid suum *habere*[15].

Donc, lorsque je réfléchis au *sens* de l'acte de payer le prix d'une marchandise *au* marchand qui a droit à cet argent, je découvre que cet acte implique la création, par Dieu, de ce marchand, qui serait incapable du moindre droit s'il n'était pas un être créé.

Voilà pourquoi, à l'origine de la relation qui fait d'un homme mon prochain, il y a Dieu :

> [Sic enim debitor est] omnis homo proximo *propter* Deum, a quo bona cuncta suscepimus[16].

Nous venons de nous exprimer dans les termes mêmes de Saint Thomas. Sans doute serait-il plus rigoureux d'introduire ici une distinction et de préciser : l'homme envers lequel je suis *debitor propter Deum* n'est pas d'emblée mon prochain.

14. Aspect « progressif » de la réflexion, avançant vers l'aval.
15. *S.c.G.*2.28, *item*. Nous soulignons. On remarquera l'expression un peu compliquée : aliquid alicuius..., qu'on pourrait paraphraser : res aliqua efficitur « sua » pro aliquo quando ille « aliquis » incipit habere hanc rem ut suam, id est ut sibi retinendam, vel acquirendam....
16. *Ibid.*, *praeterea*.

Il doit le devenir, comme le voyageur blessé devient le prochain du bon Samaritain par le consentement de ce dernier à interrompre son propre voyage. Ce qui est donné d'emblée, c'est la relation qui permettra à un homme de devenir mon prochain, lorsque j'aurai consenti au « sens » de mon rapport juridique avec lui, au sens de l'acte de payer mon achat, de faire de lui mon marchand.

Consentir au sens de cet acte, c'est faire du marchand mon prochain, c'est, en *voulant* te payer, faire, *moi*[17], que tu aies *ton* argent. Cela, c'est faire, *moi*, que *tu SOIS*[18] *mon* vendeur en acte second[19].

B.

Aspect universel :

la justice générale à la racine de la justice particulière.

A première vue, l'acte de stricte justice se passe entre deux individus, étrangers l'un à l'autre, comme une équation algébrique s'établit entre deux symboles mathématiques.

En réalité, il n'en est rien. Kant eut raison de souligner le caractère synthétique à priori des jugements mathématiques. Il faut souligner davantage encore le caractère « synthétique à priori » du jugement au sens premier du mot[20], le jugement en matière de justice, et de tout acte de justice (qui implique pareil jugement) : le jugement au sens premier et l'acte de justice ne sont possibles qu'au sein d'une communauté, en fonction d'une totalité[21], en raison d'une commune partici-

17. C'est moi qui le fais, parce que je *veux* le payer.

18. A cause de Dieu qui t'a créé, capable et destiné à être achevé par moi dans ta propre création : « Il ne suffit pas que Dieu te crée, il ne suffit pas que tes parents te mettent au monde il faut que je te fasse exister. Tu dépends de moi, toi qui, lorsque je me donne à toi, ne parais plus dépendre de moi » (M. Chastaing, L'*Existence d'Autrui*, Paris, 1951, p. 332).

19. Faire cela, c'est reducere venditorem ad aequalitatem, ubi stat iustitia et incipit amicitia : cfr. *Eth.* 8.7, 1632, cité p. 78.

20. II. II.60.1.c et 1 : iudicium secundum primam nominis impositionem.

21. C'est pourquoi, à la racine de tout acte de justice (particulière), il y a la justice générale qui est justice légale, parce qu'elle est comman-

pation. C'est pourquoi, au vrai sens du mot, l'on peut dire que la justice est essentiellement « intentionnelle ».

Que telle soit bien la pensée de Saint Thomas, deux indices le prouvent avec rigueur : sa conception du jugement au sens premier[22] ; sa conception du rapport entre justice particulière et justice générale[23].

1. — *Le jugement et le juge* (*ou le prince*)[24]. Voici un étrange raisonnement que fait par deux fois Saint Thomas :

> In his quae pertinent ad iustitiam requiritur ulterius [= praeter iudicium virtuosi, id est hominis iusti] iudicium alicuius superioris......
>
> Et *propter hoc* iudicium specialius pertinet ad iustitiam quam ad aliquam aliam virtutem[25].

Le raisonnement déroute : pourquoi l'homme juste a-t-il besoin du juge pour juger de ce qui est juste ou injuste ? Et pourquoi ce besoin établit-il un rapport « spécial » entre la justice et le jugement au sens premier du terme ? Pourquoi n'en irait-il pas de ce jugement comme de n'importe quel jugement moral ? Pourquoi ne pas s'en tenir à la formule de l'*ad primum* dans le même texte :

> Et sic in his quae pertinent ad iustitiam, iudicium procedit ex iustitia, sicut et in his quae ad fortitudinem pertinent ex fortitudine.

Et cependant, l'*ad tertium* exprime bien la pensée de saint Thomas. Voici comment il raisonne dans le *corpus responsi*. Nous en extrayons deux phrases pour faire court et pour mieux dégager l'étrange *consequentia* :

> Iudicium proprie nominat actum iudicis inquantum iudex est......
>
> Et *ideo* iudicium, quod importat rectam determinationem eius quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam (nous soulignons).

dée par la loi (II. II.58.5.c, cité *infra*), laquelle procède de la *totalité* de la communauté ou de celui qui la représente (*tota multitudo* ou *aliquis gerens vicem totius multitudinis* : I. II.90.3.c).

22. II. II.60.1.

23. II. II.58.5-7.

24. Il n'y a pas lieu de distinguer : *ratione sui*, c'est le prince qui est le juge : cfr II. II.60.1.c et 3, rapproché de *ib.*, 4. N'en concluons pas que c'est le prince qui juge selon son bon plaisir. Non, par le prince, c'est la justice qui juge, parce qu'elle possède, pour ainsi dire, totalement le prince. Cfr *infra*, p. 83.

25. II. II.60.1.3. Nous soulignons.

Pour saint Thomas, l'exprication de ce paradoxe est toute simple. La voici, dans ses propres termes :

> Iustitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis [26] patet.
> Homo autem est dominus eorum quae ad ipsum pertinent, non autem est dominus eorum quae ad alium pertinent.
> Et ideo in his quae sunt secundum alias virtutes non requiritur nisi iudicium virtuosi [extenso tamen nomine iudicii, ut dictum est in responsione ad primum].
> Sed in his quae pertinent ad iustitiam requiritur ulterius iudicium alicuius *superioris* [27], qui *utrumque* valeat arguere et *ponere manum suam in ambobus* [28].....
> Propter quod Philosophus dicit quod homines ad iudicem confugiunt sicut ad quamdam iustitiam animatam [29].
> ...Quod idem est ac si refugerent ad id quod est iustum ; nam iudex debet esse quasi quoddam iustum animatum, ut scilicet mens eius totaliter a iustitia possideatur [30].

Les textes qu'on vient de lire ne permettent pas d'hésiter : l'acte de justice est un acte de participation. La totalité de la justice est engagée dans cet acte.

C'est pourquoi, si nous sommes partis du droit pour comprendre la justice [31], si la justice s'établit entre deux personnes, ou plutôt deux substances distinctes :

> Iustitia proprie dicta requirit diversitatem suppositorum, et ideo non est nisi unius hominis ad alium [32],

cependant, à la racine d'un acte particulier de justice commutative ou distributive, il y a *la* justice, la justice *générale*.

Car la justice, au sens propre, est une vertu générale,

> in quantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum

26. II. II.58.2.c. Cfr *supra*, p. 78.
27. Sur la relation nécessaire entre la supériorité et l'universalité de toute cause et de tout principe, voir en particulier *Pot.*, 3.7.c, *quarto modo* : quanto enim aliqua causa est *altior*, tanto est *communior* et efficacior... (nous soulignons).
28. II. II.60.1.3.
29. II. II.60.1.c.
30. Commentaire, par saint Thomas, du texte d'Aristote qui vient d'être cité : *Eth.*, 5.6, 955. Un rapide examen montrera l'abîme qu'il y a entre le juge selon Aristote (οἷον δίκαιον ἔμψυχον) et celui de saint Thomas (iustitia in *principe* est sicut virtus architectonica : II. II.60.1.4 et 58.6.c).
31. II. II.57-58 = *De Iure* — *De Iustitia*. Ordre inverse du *De Iustitia et Iure* de Lessius et de bien d'autres auteurs.
32. II. II.58.2.c.

finem (le bien commun), quod est movere per imperium omnes alias virtutes [33].

C'est pourquoi une distinction s'impose, au sein même de la justice : outre la justice générale, il doit y avoir une justice particulière.

> Oportet praeter iustitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quae immediate ordinant hominem circa particularia bona.
> ...Ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quamdam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam [34].

2. — *Justice particulière et justice générale.*

Les textes qu'on vient de lire demandent explication : quelle portée a la synonymie de justice *générale* et *légale* ? Comment la vertu de justice générale, définie par son rapport au bien commun, peut-elle être dite justice *secundum propriam rationem* (*ad alterum*) ?

Commençons par résoudre la seconde question : une distinction va nous permettre de reconnaître dans tout acte (particulier) de justice (particulière) un acte de participation à la totalité, à l'universalité de la justice. Voici la distinction. Nous verrons ensuite comment l'utiliser :

> Iustitia, sicut dictum est (II. II. 58.2), ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter.
> Uno modo, *ad alium singulariter consideratum.*
> Alio modo, *ad alium in communi,* secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur.
> Ad utrumque ergo se potest habere iustitia secundum propriam rationem...
> Pars autem id quod est totius est ; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius.
> Secundum hoc ergo, bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad alias personas singulares, est referibile ad bonum commune ad quod ordinatur iustitia. Et secundum hoc actus

33. II.58.6.c.
34. II. II.58.7.c.

> omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune.
> Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis [35].

La justice, d'abord et par son essence, *ordinat hominem in comparatione ad alium ad bonum commune*. Etablir ou rétablir l'égalité, ce n'est pas seulement vouloir la création de l'autre en lui-même, dans sa subsistance individuelle [36]. Non, c'est vouloir la création de l'autre *simpliciter*, c'est-à-dire sa subsistance dans l'univers, avec moi. L'acte de justice est essentiellement acte de participation parce que la justice est essentiellement intentionnelle, et l'intentionalité de la justice résulte de l'intentionalité de la création. *Ordinare hominem in comparatione ad alium ad bonum commune*, c'est, formellement, vouloir et promouvoir l'*intentionalité de la création*.

Dans cette promotion volontaire, il y a un progrès dialectique qu'on peut énoncer en ces termes paradoxaux : le passage de la *virtus* « *iustitiae simpliciter* » à la *virtus* « *simpliciter iustitiae* ».

Cet apparent jeu de mot s'inspire directement de la différence entre vouloir être *juste à fond* et vouloir *être à fond* juste. Il se justifie par un rapprochement de textes.

Dans la *Secunda Secundae*, qui définit la justice en fonction du droit [37], ce qui est *iustum secundum perfectam* [38] *rationem iusti* ou bien *simpliciter iustum* [39], se rapporte à un individu entièrement distinct de moi :

> Alterum potest dici quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum ; sicut apparet in duobus hominibus, quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis.
> Et inter tales, secundum Philosophum in V *Ethicorum*, est simpliciter iustum [40].

Définie en fonction du droit, considérée non pas dans son exercice concret, mais dans son essence abstraite, la justice

35. II. II.58.5.c. La dernière phrase du texte, répondant à la première question, sera citée un peu plus bas.
36. Cfr *S.c.G.* 2.28, *item* et *praeterea*, cités *supra*, p. 80.
37. II. II.58.1.c : convenienter definitur iustitia quod est perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuens..., si recte [definitio] intelligatur.
38. Et pas seulement *secundum propriam rationem*.
39. II. II.57.4.3 et 1.3.
40. II. II.57.4.c.

parfaite établit une parfaite égalité là où il y a une parfaite altérité.

Mais, le texte lui-même l'insinue, qui dit *parfaite* égalité (formellement) ne dit pas égalité *pure* (réellement) : les deux citoyens appartiennent à la même communauté ; ils communient dans l'obéissance au même prince. Car, dans toute vertu, il y a un autre aspect à considérer.

Je puis, en effet, considérer n'importe quelle vertu pour autant qu'elle est telle vertu particulière, à ne pas confondre avec telle autre. Considération légitime, mais abstraite. Je puis aussi la considérer pour autant qu'elle est vraiment vertu, véritablement exercée.

Selon cette dernière considération, je considère, non plus la *virtus* « *iustitiae simpliciter* », mais la « *virtus simpliciter* » dont parle Saint Thomas à propos de la « connexion » des vertus, la vertu parfaite, rapportant l'homme à sa fin dernière :

> Patet igitur ex praedictis quod solae virtutes infusae sunt *perfectae*, et *simpliciter* dicendae virtutes quia bene ordinant hominem ad finem ultimum *simpliciter*[41].

C'est ici que se découvre la possibilité et la nécessité d'un passage dialectique de la *virtus iustitiae simpliciter et secundum perfectam rationem* (c'est-à-dire de la justice particulière, *circa particularia bona*[42], là où il est possible de *recompensare aequivalens*[43]), à la *virtus simpliciter perfecta iustitiae*.

Comment s'accomplit le passage ? En fonction de la distinction entre l'expression spécifique d'un acte de vertu et la réalité concrète, absolue, de son exercice[44]. L'homme commence par accomplir et par vouloir un acte de « simple justice particulière » : il paie le prix de ses achats et veut le payer honnêtement, sans plus. La réflexion sur cet acte lui découvre le sens de son honnêteté, l'intention profonde de *la* justice (générale) qui s'exprime dans cet acte d'honnêteté.

41. I. II.65.2.c. Nous soulignons.

42. II. II.58.7.c.

43. II. II.58.1.3. Cfr II. II.102.1.3 : Ad iustitiam specialem proprie sumptam pertinet reddere aequale ei cui aliquid debetur.

44. Sur cette distinction, cfr notre article sur le « *Cercle* » *de la connaissance humaine selon saint Thomas d'Aquin,* dans *Rev. philos. de Louvain,* 1956, p. 563-604, surtout p. 576-582.

Consentir librement à cette intention profonde, c'est accepter, faire mienne *la* justice, devenir *UN JUSTE*[45].

Par cette réflexion et ce consentement s'accomplit le passage, ou plutôt le progrès, l'approfondissement dialectique : l'homme honnête devenu un juste, désormais est *tout simplement*, c'est-à-dire sans réserve, *pleinement*[46], juste.

Cette conception dynamique, implicitement dialectique, de la vie morale est sous-tendue par la métaphysique thomiste de l'acte d'être et par la distinction, bien comprise[47], entre l'être et l'essence. La « tendance » de la justice particulière à s'achever en justice générale est commandée par la « connexion » des vertus, mais celle-ci est commandée plus profondément par le dynamisme de l'être, par ce que saint Thomas appelle *totam essendi potestatem*[48] :

> Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse : nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis...
>
> Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi[49], ei nulla nobilitas deesse potest quae alicui rei conveniat[50].



Au moment où l'homme honnête accède à l'exercice actuel et délibéré de la justice générale, au moment où *il devient un juste*[51], sa vie morale prend une consistance, une fer-

45. La différence entre le substantif (un juste) et l'adjectif (un homme honnête) a une signification philosophique ; elle exprime l'approfondissement dialectique, la consolidation métaphysique qui caractérise le progrès de la vie morale.

46. Cfr la correction significative du début de *S.c.G.*1.128. Saint Thomas écrit d'abord : *Deus...est simpliciter ens perfectum,* puis il biffe et remplace *simpliciter* par *universaliter*.

47. C'est-à-dire rapprochée de la distinction entre l'*exercice* et l'*expression,* qu'on vient de rappeler.

48. *S.c.G.*1.28. Il écrit d'abord : *esse secundum totum suum posse.*

49. Ici encore, saint Thomas écrit d'abord : *esse secundum totum suum posse.*

50. *Ibid.*

51. Nous soulignons cette formule parce qu'elle insinue que l'exercice de la justice générale est une attitude intérieure, une « disposition du cœur », animant toute la vie morale. Lorsqu'elle s'exprime dans un acte particulier de justice, cet acte est un acte de justice particulière. Cfr II. II.58.7.c.

meté définitive parce que la justice générale est vraiment justice *légale*.

Expliquer le sens de cette affirmation, en commentant la dernière phrase d'un texte déjà cité, ce sera répondre à la première question laissée en suspens : pourquoi y a-t-il synonymie entre justice générale et justice légale ?

Voici la phrase-clé de Saint Thomas :

> Quantum ad hoc [quod ordinat hominem ad bonum commune], iustitia dicitur virtus *generalis*.
>
> Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia *legalis*, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune [52].

Le sens de ce texte sera, croyons-nous, parfaitement net si nous l'éclairons par le traité *De Legibus* auquel saint Thomas lui-même renvoie.

Faut-il faire remarquer l'abîme qui sépare la loi selon les légistes et selon saint Thomas ? Il apparaît dans le prologue du *De Legibus*, dans la *Prima Secundae* :

> Consequentur considerandum est de principiis exterioribus actuum......
>
> Principium autem exterius movens ad bonum est *Deus*, qui et nos instruit *per legem* et iuvat per gratiam. Unde primo de lege, secundo de gratia dicendum est.

Dans cette perspective, il est aisé de comprendre la relation de la justice générale à la loi, en raison de la relation de la loi au bien commun. Qu'on veuille rapprocher la dernière phrase citée de la *Secunda Secundae* et l'explication que voici du rapport entre la loi et le bien commun :

> Sicut nihil firmiter constat secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia,
>
> ita firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinationem ad ultimum finem qui est bonum commune [seu felicitas communis].
>
> Quod autem hoc modo constat, legis rationem habet [53].

52. II. II.58.5.c. Les phrases précédentes du textes furent citées *supra*, p. 85.

53. I. II.90.2.3. Le texte entre crochets est emprunté au *corpus responsi*.

IV

De la justice à l'amour.

Paradoxe déconcertant à première vue : au moment où elle parvient à une fermeté absolue, définitive (*firmiter constans*), ma vie morale ne peut s'installer dans cette stabilité : sous peine de défaillir moi-même et de perdre cette fermeté, ma justice doit elle-même s'achever au delà du point où elle s'arrête comme justice.

Relisons le texte-clé du commentaire sur l'*Ethique* rencontré aux premières pages de cet article :

> Aequalitate autem existente, *stat iustitia*. Et ideo aequalitas est *ultimum in iustitia*, sed *principium in amicitia*.

Comment le passage se fait-il? Comment le *juste* devient-il l'*ami* de son prochain ?

La charnière, le point critique où la relation de justice « se noue » en unité d'amour, c'est le moment de l'*aequalitas existens*. A ce moment, je reconnais la subsistance en soi du vendeur à qui je paie *à cause de Dieu*[54] le prix qui lui revient[55], parce qu'il est créé par Dieu, par la justice miséricordieuse du Créateur[56].

Or consentir à cette création, vouloir la subsistance de l'autre, vouloir l'autre en lui-même, c'est participer à l'amour créateur de Dieu, c'est aimer vraiment, c'est-à-dire aimer d'amitié. C'est pourquoi le passage dialectique de l'acte d'être juste *strictement* à l'acte d'*être simplement* (et pleinement) juste, s'achève « *dans* » *l'acte d'aimer*.

Voici quatre textes de Saint Thomas. Les trois premiers montrent que la création, fondement ultime du droit et principe de la justice, est acte d'amour. Le quatrième montre que pour nous aussi, consentir à la création, vouloir la création d'autrui par l'amour divin, c'est aimer autrui, l'aimer d'amitié :

> Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult

54. *Propter Deum* : *S.c.G.*2.28, *praeterea*.
55. *Aliquid alicuius suum efficitur. Ib., item.*
56. I.21.2.4.c.

prout est *eius*...... Sed Deus vult bonum uniuscuiusque secundum quod est eius...... Deus igitur vere amat et se et alia [57].

Vult enim Deus ut creaturae sint *propter eius bonitatem,* ut eam scilicet suo modo imitentur et repraesentent. Quod quidem faciunt in quantum ab ea esse habent et *in suis naturis subsistunt* [58].

Communicatio bonitatis non est ultimus finis [creationis], sed *ipsa divina bonitas,* ex cuius *amore* est quod Deus eam communicare vult...... Quia agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis [59].

Nam id quod amatur amore amicitiae *simpliciter et per se amatur* ; quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri.

Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio,

ita et bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum [60] habet bonitatem ; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid.

Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter... [61].

V

Conclusion.

L'acte d'être pleinement juste s'achève dans l'acte d'aimer. Il y a donc une dialectique de la justice et de l'amour.

Ne faudrait-il pas parler plutôt d'une dialectique de la justice et de la charité [62] ?

57. *S.c.G.*1.91.
58. *Pot.*5.4.c. Les premiers mots en italique sont éclairés par le texte suivant. Les derniers mots soulignés éclairent le texte de la *Prima Secundae* qui va être cité.
59. *Pot.*3.15.14. Rapprocher en particulier de I.32.1.3.
60. D'après le texte critique.
61. I. II.26.4.c.
62. Le texte de saint Thomas invite à poser cette question, car il insinue que la plénitude de la justice légale, le plein consentement à la

A cette question, la réponse doit être, croyons-nous, négative. La conversion surnaturelle, en effet, est au delà de la dialectique telle que nous l'avons définie. Mais nous ne justifierons pas ici notre assertion. Cette justification, fera l'objet d'une étude plus fouillée de l'acte de justice et de sa dialectique.

A. HAYEN, S. J.

justice divine, c'est l'acte de charité. C'est la conclusion qui se dégage, semble-t-il, du rapprochement de deux textes. Les voici :

> *Iustitia divina* dicitur per comparationem ad bonum divinum (II. II.59.1.1.).
>
> *Caritas* potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum (II. II.58.6.c.).

Pour mettre au point cette question, il faudrait préciser le rapport du *bonum commune* qui commande la justice légale au *bonum divinum*. Ce rapport est étroit mais ce n'est pas un rapport de pure et simple identité.

Refuser de reconnaître une dialectique (continue) de la justice et de la charité, c'est reconnaître que le Christ n'est pas au sommet de la montée de l'humanité vers le Père, mais à son principe.

MESURE ET OBJECTIVITÉ

Il est remarquable que la philosophie des sciences, surtout retenue depuis un demi-siècle par les deux grandes découvertes de la relativité et des quanta, n'a accordé qu'assez peu d'attention à un aspect très général de la connaissance scientifique moderne mais d'importance majeure : le développement des techniques de mesure. Du moins, elle ne nous semble pas avoir saisi tout l'intérêt qu'il présentait pour la critique de la connaissance. Il y a là une manifestation particulière du fait préjudiciable très regrettable que la critique des sciences repose sur une base trop étroite et qu'elle tarde à assumer la science contemporaine faute sans doute d'un contact organique entre savants et philosophes.

Nous voudrions contribuer à combler cette lacune en présentant quelques réflexions fondamentales sur les méthodes actuelles de mesure cherchant principalement à mettre en évidence le souci qui les domine d'atteindre l'*objectivité*.

On ne sait pas assez combien consciemment la science moderne cherche, en dépit de mille difficultés, à dépasser les perceptions confuses du savoir spontané où se mêlent, sans que l'on puissse nettement les distinguer, objectif et subjectif. Elle déploie à cet effet un effort qui mérite toute l'attention du philosophe.

Combien nous sommes loin de cet objectivisme grossier que prêtent parfois à la science ceux qui la connaissent mal. Dans l'opération moderne de mesure, le savant et le technicien sont sans doute plus philosophes qu'on ne le pense. Le caractère concret et engagé de leurs démarches contraste heureusement avec le vague, la généralité excessive et le simplisme de trop de propos philosophiques sur la méthode scientifique, de ceux en particulier qui ont été consacrés par les manuels.

Nous ne pensons pas exagérer l'étendue du domaine de la mesure en l'identifiant avec celui-là même que définit la

notion d'observation. La science, en effet, ne conçoit plus aujourd'hui une observation qui ne soit en quelque manière une mesure. Cette perspective élargie de la notion de mesure déborde de beaucoup le champ classique, auquel on la limite encore souvent, des considérations sur la définition des grandeurs — plus ou moins heureusement distinguées en mesurables et non mesurables — et sur le problème de la comparaison de la grandeur à mesurer à une grandeur de référence.

Le problème de l'objectivité de la mesure qui nous retient ici est au centre de cette perspective plus large. Il a été spécialement étudié dans un travail poursuivi depuis trois ans par une équipe de chercheurs et d'ingénieurs, réunis autour du thême « Mesure et connaissance ». Cet effort s'est notamment concrétisé dans l'organisation d'un congrès tenu à Paris sous ce titre en décembre 1955 et dont les Actes viennent de paraître [1].

Une part notable du présent exposé repose sur des éléments de réflexion fournis par ce congrès où des spécialistes de haute réputation ont su dominer la pratique technique pour en dégager les traits fondamentaux.

I

LA PERCEPTION SCIENTIFIQUE DU PHÉNOMÈNE

La perception d'un phénomène constitue la base de l'opération de mesure. Sans cette prise de contact avec la nature, il n'y a point de mesure.

Un trait fondamental la distingue de la perception « psychologique » commune. Alors que cette dernière est, en général, globale, synthétique ; alors qu'elle est perception

1. Editions de la Revue de Métrologie, 102, rue de la Tour, Paris, 16e. Prix : 4.000 frs. — Dans la suite de cet exposé, cet ouvrage sera cité par les lettres MC.

En centrant notre exposé sur l'objectivité de la mesure, nous ne touchons qu'incidemment d'autres aspects importants du problème de la mesure, largement traités dans le volume cité. Notamment nous laissons complètement de côté la question de la définition et de la classification des grandeurs.

d'un ensemble, comme le souligne la théorie moderne de la Gestalt, la perception scientifique est le plus souvent analytique, ne cherchant à atteindre qu'un aspect élémentaire du phénomène. Ce trait fait à la fois sa force et sa faiblesse.

L'instrument de mesure est en général inapte à cette saisie globale d'un domaine complexe que l'homme réalise aisément et par où il possède pour longtemps encore une nette supériorité sur la machine. Par contre la perception scientifique à l'aide d'un instrument garantit beaucoup mieux que la perception « psychologique », l'objectivité de la connaissance.

On pourrait appliquer tout spécialement à cette perception scientifique le propos de Bergson sur la perception en général disant, après avoir évoqué la richesse de la nature, que « la perception trouve dans son vide, dans sa pauvreté, une richesse d'une autre sorte » [2].

Extension du champ de la perception.

S'il est banal de noter l'extension sans cesse accrue du champ de la perception scientifique, il n'est cependant pas inutile d'en souligner la portée et les principaux aspects.

L'extension de la perception se manifeste, d'abord, comme un affinement du pouvoir des sens, dans l'ordre de la vision principalement, où nous avons acquis l'aptitude à voir des objets toujours plus petits et à saisir des phénomènes toujours plus rapides. La photographie joue ici un rôle essentiel.

Cette extension se présente aussi comme une acquisition de *sensibilités nouvelles*. Ainsi nous nous sommes rendus indirectement sensibles aux ondes radioélectriques dont on sait l'importance actuelle dans l'observation astronomique ; aux rayons de très courte longueur d'onde (rayons X et rayons gamma) qui nous permettent de déceler au sein de la matière inerte ou d'organismes vivants, des objets, des structures que nous étions jusque là impuissants à atteindre.

2. Il serait extrêmement intéressant de montrer, mais faute de place nous ne pouvons le faire ici, qu'en fait souvent encore le point de vue synthétique global intervient dans la mesure scientifique et peut compléter les données de la mesure analytique. On se reportera à ce sujet aux travaux de l'Ingénieur général Vernotte ainsi qu'à l'exposé de J. Babaud, *Influence de l'homme dans l'économie d'une chaîne de mesure*. MC, 131-138.

Il ne semble pas que ce soit naïveté de dire, qu'en s'étendant ainsi, la perception nous découvre la nature, qu'elle la fait *exister* pour nous. Le progrès des sciences n'est pas seulement progrès dans la connaissance de phénomènes qui nous ont été toujours présents mais aussi mise en évidence de phénomènes insoupçonnés ou du moins inaccessibles.

C'est ainsi que la création récente de la microcalorimétrie ou de la cinématographie ultrarapide, nous permet d'atteindre et de suivre des phénomènes élémentaires, physiques et chimiques, qui, antérieurement, nous échappaient complètement [3].

De même, en biologie, l'emploi de microélectrodes permet aujourd'hui de saisir des processus neurologiques qui n'auraient pu être étudiés jusqu'ici [4], d'un très grand intérêt.

En s'ouvrant à l'idée que le champ de la perception scientifique peut être sans cesse étendu et qu'il déborde très largement le champ de nos perspectives sensorielles, la pensée scientifique moderne se distingue nettement de la pensée du passé. Celle-ci, en « *réalisant* » un monde sensible qu'elle considérait comme nettement défini et circonscrit, n'avait qu'une vue très limitée de la nature et aboutissait à une conception trop immédiatement objective de la connaissance des phénomènes.

Passivité et activité dans la perception.

L'observation d'un phénomène est assez communément considérée comme étant purement passive : percevoir serait simplement se rendre sensible une des manifestations naturelles par lesquelles le phénomène « signale » autour de lui son existence. Par là *l'observation* se distinguerait nettement de l'*expérimentation*.

Certes la perception se présente souvent de la sorte : nous sommes passifs quand nous observons une étoile, nous contentant de recueillir la lumière qu'elle a émise dans la direction de notre appareil.

Mais, en d'autres cas, assez fréquents, le phénomène ne se

3. P. Boivinet et E. Calvet, *Les mesures microcalorimétriques*. MC, 207-212. — P. Naslin, *Cinéma et chronométrie : mesure du temps et de l'espace,*. MC, 189-198.

4. J. Calvet et J. Scherrer, *De certaines limites et possibilités nouvelles en électrophysiologie*. MC, 289-296.

signale à nous que parce que nous l'avons provoqué, « interrogé ». Ainsi quand nous éclairons un objet pour l'observer ; nous ne l'altérons pas de manière appréciable ; cependant nous lui fournissons une énergie sans laquelle il ne se manifesterait pas à nous. Il ne s'agit pas ici à proprement parler d'une expérimentation, car nous ne modifions pas sensiblement le phénomène, mais nous sommes cependant actifs à son égard. Nous l'obligeons à réagir d'une certaine manière, qui nous permettra d'être informé sur sa nature. L'expression « corps d'épreuve » employée pour qualifier certains dispositifs d'observation, manifeste bien le caractère actif d'observation de ce genre.

Sélectivité de la perception scientifique.

Pour atteindre à cette « analycité », caractéristique de la perception scientifique, celle-ci doit ne retenir, en face des manifestations souvent complexes d'un phénomène, qu'un seul aspect, qu'un seul élément. La perception scientifique devra donc être *sélective* ; ce n'est qu'à ce prix qu'elle nous instruira utilement. Ainsi en va-t-il dans la spectrographie optique : grâce au prisme, il a été possible d'atteindre les composantes élémentaires de la lumière naturelle et de les identifier avec précision. De même dans le domaine de la radioélectricité, nous savons ne retenir, dans l'ensemble très complexe des ondes qui assaillent notre récepteur, qu'une bande très étroite de fréquence.

De même encore les méthodes modernes d'analyse chimique permettent de distinguer rapidement et avec grande exactitude les éléments composants d'un gaz, d'un liquide ou d'un solide.

C'est encore le même souci de sélection qui est à l'origine du coronographe de l'astronome français Lyot dont l'invention a permis un remarquable progrès dans la connaissance du soleil en permettant d'en étudier la couronne inobservable directement.

II

DE LA PERCEPTION A L'OBJET

Le passage de la perception à l'objet est un thème classique et, pourrait-on dire, « classé » de la psychologie. Celle-ci a su fort bien montrer comment, à partir de perceptions de divers types (optique, tactile, etc...), le sujet construisait peu à peu le monde extérieur. Ce n'est pas cette théorie que nous entendons exposer à nouveau ici, mais la doctrine de la construction de l'objet à partir de l'observation scientifique. La description des étapes de cette entreprise complète le point de vue du psychologue et montre à quel point la méthode scientifique est soucieuse d'éliminer la subjectivité ou, du moins, de la situer exactement.

Définition de l'objet à partir de ses manifestations.

Pour la théorie psychologique de l'observation, l'objet est atteint comme l'élément invariant des divers points de vue sous lesquels il est perçu.

La doctrine de l'observation scientifique est à la fois plus élémentaire et plus rigoureuse. Certes, elle utilise des enseignements divers ; ainsi nos conceptions sur les dimensions du système solaire et sur la nature des éléments qui le constituent, ne procèdent pas de la seule observation optique du ciel. Mais elle entend, pour chaque point de vue, procéder à un examen critique où sera déterminé le rapport existant entre l'objet et ses manifestations.

Elle se demandera notamment si l'objet est entièrement manifesté par la « perception » que nous en avons.

Laissant de côté, pour le moment, la question, qui sera examinée plus loin, de la non-adéquation de notre perception à la manifestation de l'objet, par suite des transformations que subit celle-ci entre le moment où elle se produit et celui où elle atteint nos sens, montrons, sur un exemple emprunté à nouveau à notre connaissance du système solaire, la manière dont se présente un tel effort critique : on a longtemps défini le soleil à partir de ses manifestations dans le domaine des radiations lumineuses. Toute la matière solaire était considérée comme lumineuse. On identifiait le soleil à sa mani-

festation visible. Depuis quelques années, grâce surtout à la radioastronomie, nous avons dû corriger et élargir cette conception. Nous avons été amené à définir un « radiosoleil » qui déborde de beaucoup le soleil « classique » ; on a pu en effet mettre en évidence l'existence autour du disque visible d'une zone périphérique, invisible optiquement, mais décelable par ses émissions d'ondes radioélectriques.

Ce seul exemple suffit à attirer l'attention sur le fait que, scientifiquement, si l'on veut définir exactement un objet, il faut analyser avec soin les conditions dans lesquelles il est susceptible de se manifester. Certes le sens commun sait parfois faire place à cette préoccupation, mais l'observation scientifique s'y attache de manière beaucoup plus systématique et approfondie.

Observation scientifique et permanence de l'objet.

La doctrine courante de l'étude scientifique des phénomènes suppose que l'objet demeure identique à lui-même durant les observations auxquelles il est soumis ; et même que l'on peut l'examiner à loisir. Pour la science actuelle, sans cesse plus précise, le plus souvent, il n'en est pas ainsi. Même en abrégeant la durée des observations, il arrive fréquemment que l'on n'est pas assuré de la permanence de l'objet durant le temps où il est observé. Les biologistes en particulier ont un sentiment très vif de cette difficulté [5]. On le note en bien d'autres domaines.

Fréquemment l'objet ne peut être considéré comme stable qu'en deçà d'une certaine précision. Au-delà la mesure perd son sens. C'est ce qu'oublient certains observateurs qui se font gloire d'atteindre de très hautes précisions, alors qu'en fait elles sont illusoires : ainsi, en métrologie dimensionnelle, au-delà d'une certaine précision, la mesure n'a plus de signification en raison des déformations aléatoires de la pièce observée.

Cette préoccupation de la permanence de l'objet est, peut-on dire, l'obsession, l'angoisse de ceux qui ont la charge de « conserver » les étalons des grandeurs. Le progrès de

5. Canguilhem, *Connaissance de la vie*, p. 34. — MC
A. Fessard, *Quelques considérations sur la mesure en biologie*. MC, 267-247.

la précision des mesures fait sans cesse découvrir de nouvelles causes de variation des étalons. Le métrologiste s'efforce par mille ruses d'en annuler l'action.

Déformation du message envoyé par l'objet à l'instrument de mesure.

Outre les déformations que l'instrument de mesure fait subir au message de l'objet et dont nous parlerons plus loin, ce message est déjà altéré au cours du trajet entre l'objet et l'entrée de l'instrument. Certes, quand ce trajet est très réduit, cette altération est négligeable ; ainsi dans l'observation au microscope où l'objet touche presque l'instrument et dans les opérations métrologiques courantes. Mais, en d'autres cas, le signal émis par l'objet n'atteint l'instrument de mesure qu'après passage dans des milieux qui le déforment de façon appréciable. On est ainsi conduit à poser en principe général qu'une doctrine de l'observation scientifique doit faire place à l'altération du message dans son parcours entre l'objet et l'entrée de l'instrument. Problème délicat car il s'agira de restituer le message originel à partir du message reçu par l'instrument. Un tel problème est classique dans la théorie des télécommunications ; mais il convient de le transposer au problème général de la réception des messages des objets par les instruments de mesure. Il est remarquable qu'une doctrine limitée et utilitaire vienne ainsi nous aider à approfondir la doctrine générale de l'observation. La théorie classique de la perception ne fait pas place à de telles considérations, par idéalisation abusive des conditions de l'observation.

En astronomie spécialement, l'altération du message de l'objet est un fait fondamental. Sa juste appréciation conditionne très directement notre connaissance de l'univers. C'est tout récemment seulement que, prenant en considération l'absorption, jusque là négligée, de la lumière des astres par la matière interstellaire, on a été amené à doubler l'estimation des dimensions de l'Univers. L'astronome est d'ailleurs souvent bien embarrassé pour décrire les avatars du message d'une étoile au cours de son trajet dans l'espace ; trajet qui, on le sait, peut durer des centaines de millions d'années. L'astronomie se livre actuellement à un effort

critique remarquable qui mérite toute l'attention du philosophe des sciences, car il manifeste un souci sans cesse accru d'objectivité et d'analyse approfondie des conditions dans lesquelles se font les observations [6].

L'interaction objet-instrument.

Le thème de l'interaction objet-instrument est aujourd'hui familier à la philosophie des sciences depuis l'avènement de la physique quantique. Il est en effet fondamental en ce domaine. Mais l'interaction objet-instrument se manifeste en bien d'autres domaines. Elle constitue un thème général de la théorie de l'observation scientifique. Dès lors qu'une mesure atteint un certain degré de finesse, mais bien avant le niveau quantique, il devient indispensable de tenir compte de l'interaction entre l'objet et l'instrument.

Il est souvent difficile d'apprécier le trouble introduit par l'instrument dans le phénomène étudié ; de là résulte une indétermination dans la connaissance de l'objet qui, pour n'être pas aussi fondamentale que l'indétermination quantique, mérite cependant, du point de vue de la critique des sciences, de retenir l'attention.

Ainsi le biologiste sait fort bien qu'à l'échelle cellulaire, et spécialement en neurologie, il est très difficile d'observer sans altérer la matière vivante [7].

Le métrologiste se préoccupe de la déformation que fait subir à une pièce le palpeur de l'instrument avec lequel on cherche à en mesurer la dimension. En aérodynamique, la mesure des pressions nécessite l'introduction de sondes qui perturbent le régime du fluide [8].

On pourrait multiplier les exemples.

L'opération de mesure se heurte en somme, théoriquement du moins, à une contradiction. Pour mesurer un phénomène il est indispensable de le faire agir sur un instrument, mais cette action entraîne inévitablement une réaction de l'instrument sur le phénomène ; il se fait alors un « couplage »

6. A. Danjon, *La mesure du temps*. MC, 183-188.
7. Mme D. Albe-Fessard et M. P. Buser, *Analyses bio-électriques au niveau des nerfs périphériques et des centres nerveux*. MC, 281-288.
8. U. Zelbstein, *La notion des domaines-limites*. MC, 117-126.

entre l'objet et l'instrument. Or ce couplage modifie le phénomène et fausse donc la mesure.

La vue « idéaliste » d'une mesure laissant inaltéré le phénomène, ne peut satisfaire la critique moderne de la connaissance scientifique.

Précision des mesures et définition de l'objet.

Plus souvent qu'on ne le pense, la définition d'un objet n'est valable qu'entre certaines limites de précision des mesures par lesquelles il est atteint. Parfois même cette définition n'a de sens que pour un processus de mesure bien défini. Ainsi l'objet se trouve affecté d'une relativité que ne soupçonne pas le réalisme naïf du sens commun. Voici de cet état de choses deux exemples remarquables concernant les notions de surface et d'altitude.

La surface limitant un corps solide n'est qu'idéalement continue ; sa régularité implique que nous ne l'observons qu'à un degré d'approximation assez grossier. Si notre observation devient plus fine, cette surface se modifie ; elle apparaît beaucoup moins régulière. De plus la forme dépendra de la manière dont elle sera explorée. Un palpeur à pointe fine ne conduira pas à la même surface qu'un palpeur a extrémité aplatie.

En accentuant la précision de l'observation, on pourrait croire possible enfin d'atteindre la *surface vraie*. Il n'en est rien. Car alors la notion de surface limitant un corps solide n'a plus de sens défini : en effet, quand on approche de l'échelle moléculaire, il n'y a pas, entre un corps et l'espace qui l'entoure, une discontinuité assez nette permettant de définir sans ambiguité une surface limitant ce corps.

De même une critique de la notion géographique et géodésique d'altitude conduit à « relativiser » ce concept comme nous l'avons montré dans un article de la *Revue des Questions Scientifiques*[9]. Tant que le degré de précision des mesures géodésiques permettait de considérer les surfaces de niveau comme des sphères concentriques, la notion d'altitude était parfaitement claire et univoque. Lorsque des mesures plus rigoureuses ont conduit à reconnaître le non

9. Janvier 1956, pp. 20-35.

parallélisme et l'irrégularité des surfaces de niveau, nous avons vu la notion d'altitude se dédoubler en deux notions nettement distinctes : *la cote géopotentielle* définie à partir du travail nécessaire pour élever une charge unité d'un point à un autre, et l'*altitude orthométrique* distance à la surface de niveau zero. Ainsi, selon le degré de précision des mesures, la notion d'altitude se modifie contrairement au sens commun ; elle ne présente donc pas un caractère d'objectivité absolue.

Dans ces deux exemples, la relativité de l'objet mesuré procède en somme de ce que l'objet n'est pas, une « chose en soi », mais qu'il résulte d'une *construction* théorique ; cette construction n'est définie et n'a de sens que dans un domaine de précision bien défini. Nous ne pouvons analyser davantage ici cette situation ; nous reviendrons sur cette question dans un ouvrage en préparation sur la pensée scientifique.

Erreur de mesure et valeur vraie.

Il est assez communément admis aujourd'hui que l'incertitude introduite dans la connaissance de l'objet par l'imprécision de l'instrument de mesure, peut être éliminée ou, du moins, très atténuée grâce à la théorie des erreurs d'observation créée par Gauss.

Cette théorie définit, comme on le sait, une *valeur vraie* de la mesure en prenant la moyenne d'une série de mesures.

Cette théorie demeure sans doute encore aujourd'hui en grande partie valable. Toutefois, elle conduit à une objectivité et à un réalisme qu'une étude plus approfondie des erreurs de mesure tend maintenant à contester.

La définition de la valeur vraie se base, en effet, non pas directement sur des faits mais sur des postulats qui peuvent ne pas être toujours vérifiés.

Elle implique notamment un nombre suffisant de mesures, faute de quoi la « compensation » des erreurs partielles ne saurait se faire. Or, en fait, l'observateur se trouve devant un délicat dilemne : ou bien se livrer à de nombreuses mesures, mais alors, durant le temps assez long exigé par ces mesures, le phénomène observé risque de ne pas demeurer identique à lui-même et la mesure perd son sens ;

ou bien se contenter d'un petit nombre de mesures pour avoir affaire à un phénomène constant, mais alors la théorie de Gauss ne s'applique plus rigoureusement [10].

Aussi est-on amené aujourd'hui à analyser de beaucoup plus près que dans le passé les conditions d'une observation et à ne plus appliquer aveuglément la règle un peu trop simple qui définit la valeur vraie comme une moyenne de mesures [11]. Faisant intervenir la théorie moderne de la statistique, on est conduit à substituer à l'affirmation illusoire d'une valeur vraie, une *estimation* de cette valeur. La valeur vraie peut sans doute être idéalement définie, mais nous ne sommes pas capables de l'atteindre effectivement. Tout ce que nous pouvons en savoir se réduit à ce que la statistique appelle un *intervalle de confiance*, que l'on cherchera évidemment à réduire le plus possible, dans les limites duquel la valeur vraie a une très grande probabilité de se trouver.

Si ce changement de perspective n'a peut-être pas de grandes conséquences pratiques, il nous paraît de grande portée du point de vue de la critique de la connaissance. L'objectivisme de la valeur vraie relève d'une épistémologie exagérément réaliste, aujourd'hui insuffisante.

Dans les affirmations classiques qui prétendaient atteindre directement le réel, nous décelons aujourd'hui une construction théorique des postulats, des conventions qui « relativisent » l'apparente objectivité des résultats de nos observations [12].

10. Aux journées « Mesure et Connaissance », le professeur Georges Darmois signalait une autre faiblesse de la théorie de Gauss : l'indépendance des mesures qu'elle suppose n'est pas toujours assurée.

11. La question de la théorie des erreurs et de la valeur vraie a fait l'objet de nombreux travaux techniques que nous ne pouvons mentionner. On les trouvera clairement résumés dans l'ouvrage de FORTET, *Théorie des probabilités*. CNRS, 1950.

Du point de vue de la critique de la connaissance, ces questions ont été longuement discutées dans une des sections du Congrès international de Philosophie des Sciences de Zurich en 1954; le compte rendu de cette réunion ne figure malheureusement pas aux Actes du Congrès. Nous nous proposons de reprendre prochainement cette question dans un article.

Vue d'ensemble concrète de la question dans R. CAVE, *Les mesures statistiques*, MC, 81-88.

12. Le Professeur KÖNIG, chef du service métrologique de la République

Limite naturelle des mesures.

Abstraction faite de la définition même de l'objet et de l'interaction entre l'objet et l'instrument qui, comme nous l'avons montré plus haut, peuvent imposer une limite à la précision de la mesure, on pourrait penser possible d'accroître toujours la précision d'une mesure en améliorant les instruments. On ne serait arrêté qu'au niveau quantique où l'interaction objet-instrument ne peut absolument pas être éliminée.

Cette vue ne correspond pas à la réalité. Bien avant que ne soit atteint le niveau quantique, se manifeste une limitation naturelle fondamentale de la mesure qui résulte de ce que toute mesure est nécessairement altérée par un « bruit » dû à l'agitation « thermique » des constituants élémentaires de la matière. Ce bruit empêche qu'un signal dont le niveau d'énergie n'est pas nettement supérieur au niveau d'énergie de ce bruit puisse être perçu. Ce seuil de la mesure a sans doute pu être sensiblement abaissé par l'emploi des méthodes statistiques ; il n'a pas pu être supprimé complètement. Il constitue le bruit de fond dans les dispositifs de télécommunication. Mais il affecte en réalité toute mesure.

On note en biologie des limitations naturelles analogues qui, pour être moins essentielles, ne méritent pas moins de retenir l'attention. C'est ainsi que dans les mesures neurologiques, il convient de tenir compte d'un bruit de fond « physiologique » qui, pratiquement, ne peut être éliminé[13].



Nous savons tout ce qu'a de sommaire cette brève revue. Il conviendrait de l'illustrer de nombreux exemples. Et

fédérale suisse, définissait avec finesse et prudence, la valeur vraie au congrès de Zurich, en ces termes :

« La valeur vraie est la valeur vers laquelle les résultats de mesure vont peut-être converger, après élimination de tout ce que la théorie nous suggère de considérer comme écarts systématiques, écarts accidentels et peut-être certaines conventions sur les conditions dans lesquelles ont été faites les mesures ».

12. J. Calvet et J. Scherrer, *De certaines limites et possibilités nouvelles en électrophysiologie.* MC, 289-296.

aussi de situer cette question de l'objectivité de la mesure dans le problème d'ensemble de la connaissance scientifique.

Toutefois la brièveté et la sécheresse volontaires de notre exposé auront peut-être l'avantage de faire ressortir quelques points fondamentaux, mieux que ne l'aurait permis un exposé plus ample.

Sans doute tels aspect de notre analyse prêteront à contestation ; mais si au moins le lecteur voulait bien tomber d'accord sur la nécessité d'élargir la présentation classique du problème de la connaissance scientifique en faisant place aux questions que nous avons présentées, nous estimerions n'avoir pas perdu notre peine.

F. RUSSO S. J.

DÉBAT : *PHYSIOLOGIE DE LA CONSCIENCE ?*

I

IMPORTANCE ET LIMITES DU NIVEAU BIOLOGIQUE D'OBJECTIVATION DES VALEURS HUMAINES

Récemment dans une note critique, où il montrait de façon très juste la place de l'explication philosophique à côté de l'explication scientifique, J. F. Catalan disait[1] avec raison que la nature de la conscience échappe au neurophysiologiste, et il précisait que si celui-ci se préoccupe du processus de conscience au niveau humain et au niveau animal, c'est parce que, réfléchissant sur lui-même, il se sait doué d'une conscience que la seule observation scientifique ne pourrait lui révéler. Nous en tombons pleinement d'accord. Le scientifique, s'il veut faire œuvre complète, doit tenter à son plan de comprendre et d'expliquer le monde des phénomènes liés à la matière ; pour cela, il doit avoir un certain esprit philosophique, non l'adhésion à tel système, mais l'ouverture rationnelle sur les grands problèmes de l'univers et de l'homme. Ceci ne le conduira pas à devenir philosophe et mauvais philosophe, mais lui permettra de compléter son étude scientifique et de découvrir au plan des processus matériels des aspects que, sans ouverture philosophique, il aurait négligés.

Tout se passe de même que pour le philosophe à qui on demande d'avoir assez d'esprit scientifique, non pour devenir scientifique, mais pour en faire profiter sa recherche philosophique.

Il faut donc revendiquer pour le scientifique un niveau explicatif rationnel et cohérent d'apparence philosophique, mais qui en fait reste de l'ordre des divers spécialistes scientifiques. La science ne peut, comme le pensent encore trop de scientifiques, se borner à une étude analytique précise du détail démontant les mécanismes responsables des phénomènes matériels, mais elle doit s'efforcer de voir la place que jouent ces éléments dans la constitution des divers êtres du monde ; ayant isolé les briques, elle se doit de voir comment, associées, elles formaient le mur qui, même s'il ne

1. *Archives de Philosophie,* tome XX, avril-juin 1957, p. 272.

comporte que des briques, représente plus que ces briques, leur association : l'étude du mur en tant que mur ressortit aussi à la science.

Cette nécessité d'une science synthétique s'attaquant à l'étude des processus d'intégration échappe souvent aux physiciens plongés dans l'analyse de l'inanimé, les spécialistes des particules élémentaires n'ayant que peu de rapports encore avec les chimistes pour expliquer les propriétés moléculaires, bien qu'un mouvement s'esquisse de plus en plus dans ce sens. Par contre, elle est depuis longtemps, C. Bernard l'a bien proclamé, une obligation évidente pour le biologiste qui, ayant analysé une fonction, doit voir comment elle participe au fonctionnement de l'organisme, ensemble intégré fonctionnant comme un tout. Il est cependant curieux de voir combien il est difficile de faire coïncider dans un esprit le point de vue analytique et le point de vue intégratif. Les réflexologistes avec Sherrington et Pavlov ont fait une magnifique analyse de détail du fonctionnement nerveux, mais ils avaient tendance à négliger l'intégration, tandis que les gestaltistes, plus philosophes que scientifiques, insistant justement sur l'aspect intégratif, prétendaient le fonder sur la méconnaissance et le refus des mécanismes mis en lumière par la science réflexologiste, alors que la vérité qui commence à se faire jour est que l'intégration nerveuse est bien le processus capital, mais que c'est une intégration de réflexes qui ne comporte aucun processus particulier mais une manière d'être propre de ces processus qui doit être étudiée scientifiquement pour elle-même.

Cette neurophysiologie cérébrale de l'intégration est essentiellement une physiologie de la conscience ; celui qui faisant œuvre scientifique cherche à en déceler les grandes lignes est en général mal compris. Les scientifiques en sont souvent restés à une position périmée qui fut historiquement utile, le rejet de la conscience des préoccupations de la science, alors qu'il s'agissait de refuser au plan physiologique le recours à des entités psychologiques sans valeur explicative à ce plan, non pas pour faire de la conscience quelque épiphénomène sans intérêt, mais pour parvenir à situer la conscience dès le plan des mécanismes cérébraux, en tant que processus cérébral essentiel, sans pour cela s'engager en rien au plan philosophique sur la nature de cette conscience ni au plan psychologique sur la phénoménologie spirituelle propre à cette conscience. La physiologie de la conscience semble donc à tort ne pas être de la saine physiologie.

Par contre, aux philosophes, il paraît que celui qui s'occupe de physiologie de la conscience fait sans le savoir de la philosophie et s'engage sur une dangereuse voie matérialiste conduisant à dire à tort que la conscience n'est que phénomène cérébral et que la

neurophysiologie l'explique totalement. Or, jamais, s'il sait échapper aux pièges du langage et aux tentations d'oublier les autres spécialités, le neurophysiologiste ne dira rien de tel : il sait l'importance de son domaine d'explication, mais il ne nie pas les autres : il demande au scientifique perdu dans l'analyse du détail de l'électrogenèse de telle zone de telle cellule nerveuse de l'écorce cérébrale de ne pas oublier le fonctionnement d'ensemble intégré des milliards de cellules cérébrales où son petit phénomène joue son rôle ; mais il demande aussi au psychologue et au philosophe de ne pas oublier que la conscience comporte également un aspect cérébral.

La psychologie expérimentale pour devenir objective s'est voulue, en réaction contre la psychologie subjective traditionnelle, une étude scientifique du comportement : on aboutit ainsi à identifier des conduites extérieurement identiques mais dont la motivation interne, donc la valeur, est toute différente, comme les réactions spectaculaires de dressage où l'animal est passif et la véritable compréhension intelligente d'une situation nouvelle. Insister sur le fait que le comportement possède un essentiel aspect d'intériorité et de subjectivité, ce n'est pas faire de la philosophie, mais aboutir à développer une neurophysiologie et une psychophysiologie des comportements qui s'efforce de découvrir l'aspect intérieur cérébral qui est à leur origine : simple automatisme inné ou acquis, ou réaction complexe entraînant une vraie prise de conscience.

De même le scientifique ne peut se contenter de voir le psychanalyste évoquer les conflits du conscient et de l'inconscient et la projection viscérale des complexes ; il demande qu'une analyse neurophysiologique explique les mécanismes cérébraux responsables : ici encore la physiologie de l'intégration cérébrale est une étude purement physiologique de problèmes intéressant psychologues et philosophes.

La nécessité de développer une science de l'intégration, c'est-à-dire une branche de la cosmologie purement scientifique, la connaissance des processus et lois matériels qui structurent le cosmos matériel en évolution, n'enlève rien à la cosmologie philosophique habituelle qui recherche la nature de ce cosmos et les raisons de son comportement ; elle repose sur une ouverture de vue philosophique du scientifique qui ensuite, en tant que scientifique, cherche à son plan les réalités cosmiques. Ceci a aujourd'hui une importance fondamentale qui échappe encore à beaucoup.

C'est ainsi qu'on a du mal à saisir ce que voulait ce grand cosmologue scientifique si peu philosophe que fut Teilhard de Chardin ; on le comprend d'autant moins qu'il n'a pas bien délimité les plans et qu'il est passé insensiblement d'une tendance de l'évolution cosmique vers plus de conscience, donnée purement scientifique

constatable scientifiquement par celui qui réfléchit sur le monde, à une identification métaphysique et religieuse du point oméga, ce qui n'a plus rien de scientifique, mais ressortit cette fois au philosophe et au théologien réfléchissant sur les données de la science. Par exemple la question si discutée du « dedans des choses » que les physiciens refusent comme philosophique et que les philosophes considèrent eux aussi comme philosophique malgré l'auteur ; il s'agit bien d'un fait scientifique, le degré d'organisation croissante de la matière, de la prévie au vivant et à l'homme, un fait scientifique auquel le biologiste qui connaît les formes supérieures d'organisation est plus sensible ; il n'identifie pas l'inférieur au supérieur, mais il sait y trouver le germe analogique lointain de ce qui sera la conscience humaine. C'est d'ailleurs exactement ce que retrouve la cybernétique avec la notion de quantité d'information, valeur d'organisation inverse de l'entropie. C'est donc au scientifique à étudier cette organisation, cette manière d'être de la matière, mais ce sera au philosophe d'en donner la raison à son plan. On voit facilement la grande analogie entre ces conceptions et la théorie hylémorphique, la gradation des formes de la simple forme de l'inanimé à l'âme végétative, animale et humaine, mais il ne faut pas confondre la forme, principe philosophique, et le dedans des choses ou quantité d'information, notions scientifiques. Le scientifique est au plan du composé au sens thomiste, un composé qu'il n'analyse pas en matière et esprit, mais qu'il saisit dans son unité organisée capable de comportement et d'intériorité ; il décrit le degré d'intégration, d'intériorité, de présence active au monde de ce composé ; ce sera au philosophe de rendre compte de ces propriétés par l'existence d'un principe spirituel intégrateur. Mais le philosophe sait bien que l'existence de ce principe n'est pas une existence séparée accessible à l'investigation scientifique ; l'analyse du philosophe et celle du scientifique ne sont pas au même plan. Le scientifique décrit un être intégré et les mécanismes matériels de l'intégration, il ne rend pas compte de ce qu'est en elle-même l'intégration, il ne rencontre jamais ni la forme ni l'âme, ni aucun principe spirituel intégrateur, il est dans l'unité de l'état intégré.

Le scientifique n'a rien à dire sur l'esprit en tant que tel, sur la matière en tant que principe philosophique, mais il constate les propriétés spirituelles du composé, de l'être matériel, matériel voulant dire pour lui existant au plan sensible de l'analyse scientifique ou de la constatation vulgaire. Rien n'a rendu, ne rend plus difficile le dialogue philosophe-scientifique que cette méconnaissance du fait que la matière au sens philosophique exclut l'esprit, alors que la matière au sens scientifique, le composé, est une matière organisée qui l'inclut comme un principe que le philosophe sait distinct mais non séparable. C'est à cause de cela que l'on confond le matérialisme apparent de la science avec le matérialisme philosophique.

Parmi ces termes ambigus aucun n'est plus préjudiciable que celui du corps. On distingue usuellement en l'homme un corps et une âme et on oublie qu'il s'agit là d'une distinction philosophique que l'analyse scientifique ne peut rencontrer. Il est classique de diviser l'homme entre la biologie s'occupant du corps et la psychologie s'occupant de l'esprit. Certes, la psychologie a son domaine propre, l'étude des manifestations spirituelles prises en elles-mêmes sous l'aspect intériorité ou comportement, mais la biologie ne saurait se borner à l'étude du corps car la science ne connaît pas le corps, mais le composé, l'organisme agissant et pensant. On ne peut la borner à cette soi-disant limite qu'en oubliant le cerveau qui est pourtant l'organe essentiel pour la biologie humaine. Quand le biologiste s'occupe de cet organe d'intégration suprême, il débouche sur la connaisance des processus cérébraux, matériels, qui permettent organiquement la pensée et la conscience jusqu'en ses plus hautes modalités humaines sur le plan individuel et le plan social. Il démêle ce qui dans le psychisme est du corps, l'aspect somatique cérébral, laissant au psychologue l'aspect spirituel. Ces deux aspects sont indissociables, ce que n'avaient pas vu le vieux mécanisme qui voulait isoler la pensée du cerveau comme une production matérielle ou le vieil idéalisme cartésien qui voulait faire du cerveau une machine au service de l'âme : deux dualismes faux parce que se plaçant au plan scientifique où il n'y a qu'une unité alors que la discussion vraie entre monisme et dualisme ne doit concerner que le plan philosophique où le dualisme garde sa valeur s'il respecte l'unité du composé réel.

Par conséquent l'esprit même dans ce qu'il a de plus haut, les valeurs humaines, n'échappe nullement aux yeux du scientifique qui en voit l'aspect somatique s'il est neurophysiologiste et l'aspect psychique s'il est psychologue.

Mais cet esprit n'est connu par le scientifique que comme propriété d'un organisme humain fait de matière vivante humaine et munie pour cela d'un cerveau. Il ne sait rien de ce qu'est cet esprit en lui-même, de ce que peut être l'âme, et il ne doit nullement minimiser le rôle explicatif à un plan supérieur du philosophe qui s'occupe de cette âme. Le scientifique, plus exactement le neurophysiologiste, peut aller cependant très loin dans la connaissance des processus matériels qui permettent la manifestation du spirituel par l'organisation du composé intégré. Dans ce corps animé, il découvre que l'important n'est pas le détail matériel, mais l'intégration : les atomes changent sans arrêt et les structures demeurent : cette intégration qui n'existe que par les éléments matériels qu'elle groupe et que le scientifique ne peut que décrire est pour lui le phénomène essentiel du vivant et à un moindre degré de l'inanimé. S'il a tendance philosophiquement à parler de corps et d'âme, il sera natu-

rellement porté à donner plus d'importance à l'âme responsable de l'intégration qu'au corps qui en dehors de l'âme, du composé, n'existe pas : à la mort, il n'y a pas de séparation d'une âme et d'un corps, mais désorganisation qui laisse la place à un cadavre formé de matière en voie de désorganisation. Mais le scientifique en tant que tel, qui saisit la différence considérable d'organisation et de complexité cérébrale entre animal et homme (en attendant le jour où on connaîtra la différence chimique des matières vivantes) est incapable de savoir si cette différence de nature biologique implique une différence qualitative d'âme, le passage du principe non subsistant à la vraie individualité spirituelle douée d'indépendance.

Un bel exemple de ce double domaine cérébral et psychologique de la connaissance spirituelle de l'homme est donné par l'étude scientifique des sensations. Etats de conscience, les sensations sont objectivement étudiables par le psychologue jugeant de réactions de comportement ou de réponses verbales.

Cette étude, contrairement à ce qu'on dit en général, n'est en rien une physiologie des sensations. Quand le neurophysiologiste observant les sensations et leurs diverses lois se lance dans l'analyse physiologique des organes des sens, de leurs nerfs et de la réception sensorielle centrale sous son aspect analytique ou intégratif y compris les mécanismes cérébraux de la prise de conscience, il construit la vraie physiologie des sensations, mais ceci ne remplacera jamais le point de vue psychologique, l'étude scientifique de la sensation en elle-même, les deux domaines n'étant d'ailleurs que deux aspects d'une même réalité souvent difficile à dissocier, qui oblige le spécialiste scientifique à être à la fois neurophysiologiste et psychologue.

La connaissance du spirituel au plan organique peut être fondamentale pour l'homme moderne épris d'objectivité et qui ne veut plus croire qu'à la science. Quand, réfléchissant sur lui-même, il se demande si cette éminente dignité de la personne humaine, sa liberté, sa conscience morale sont de vraies réalités objectives ou au contraire des illusions dues à une survivance de préjugés spiritualistes, manquant en général d'esprit philosophique, il tend à demander sa réponse à la science : oui ou non l'étude biologique de l'homme en fait-elle un être à part doué d'une spiritualité plus grande ; la neurophysiologie va-t-elle ou non authentifier la liberté et le devoir ? Certes, la science n'est pas apte à nous expliquer le tout de l'homme, mais étant donné l'unité du composé humain, si l'homme est vraiment ce que disent les spiritualistes, l'étude scientifique doit en retrouver la base organique. S'il en est ainsi, le spirituel recevra une sorte de garantie d'authenticité et d'objectivité. Voici longtemps que C. Bernard, apôtre du détermi-

nisme en physiologie, avait bien remarqué que ceci n'allait en rien contre la liberté, possibilité du cerveau humain. Mais plus récemment, l'analyse toujours plus poussée des divers déterminismes de l'hérédité ou du milieu, les indications de la psychanalyse motivant inconsciemment les lapsus en apparence les plus anodins, ont amené beaucoup de biologistes et notamment J. Rostand à nier la liberté humaine dans ce qu'elle a d'essentiel. On s'aperçoit d'ailleurs que ce que nie J. Rostand c'est une liberté purement transcendante commandant du dehors les mécanismes organiques ; il laisse la possibilité d'une liberté uniquement immanente ; en réalité il n'y a de liberté, comme pour toutes les valeurs humaines ici-bas, ni totalement transcendante, ni totalement immanente, mais il y a toujours une transcendance s'exprimant dans l'immanence à l'organique. Cette transcendance qui pour le philosophe spiritualiste est une vraie transcendance apparaît au scientifique comme une émergence, une acquisition évolutive due à la complexification du cerveau humain.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail, mais on peut dire qu'à l'interrogation humaine, alors que le scientisme matérialiste basé sur une science insuffisante avait tendance à répondre en rabaissant l'homme comme l'animal à une sorte de mécanique sans vraie spiritualité, au contraire les tendances de la neurophysiologie moderne sont de mettre l'accent sur la vie proprement psychique de l'animal, et plus encore sur la vie spirituelle chez l'homme où la différence de nature biologique par complexification cérébrale apparaît considérable sur le plan de la conscience, c'est-à-dire de la présence réfléchie à la pensée et à l'action. Au matérialiste qui a une fausse conception de l'homme de notre point de vue spiritualiste, il ne faut plus répondre en se plaçant sur le plan philosophique et théologique où, incroyant, il ne nous suit pas, que seule la croyance en Dieu et l'immortalité de l'âme humaine permettent d'avoir une vraie conception de l'homme respectueuse de sa personne. Mais il faut affirmer que minimiser la libre personne en l'homme c'est commettre une erreur scientifique, ne pas tenir compte des propriétés du cerveau humain. De nombreux indices montrent la psychophysiologie et la médecine soviétiques basées sur le marxisme et la physiologie pavlovienne en marche vers une reconnaissance de toute la dimension au plan organique de la spiritualité humaine. Certes, un long effort reste à faire, mais peut-être moindre que celui d'une certaine psychophysiologie « occidentale » qui au nom de l'objectivité refuse de prendre en considération la conscience ; mais là aussi un incontestable progrès est en cours.

L'homme possède grâce à son cerveau plus développé que le cerveau animal un organe qui lui permet non seulement la vraie pensée, grâce aux associations entre les diverses images du monde

devenues structurations cérébrales, mais surtout la pleine conscience et présence à soi-même : nous avons en permanence en notre cerveau des structurations se traduisant psychologiquement par l'image du corps devenue chez l'homme par verbalisation le moi. Face aux structurations analytiques de la pensée, les structurations globales du moi toujours présentes permettent la prise de conscience et la maîtrise consciente et voulue du psychisme et du comportement. On peut établir toute une physiologie et une pathologie de la conscience expliquant les troubles viscéraux psychosomatiques et la guérison par simple prise de conscience qui est restructuration cérébrale. Grâce aux propriétés de son cerveau, grâce au fait qu'il a appris socialement à s'en servir, notamment par l'invention du langage dont le neurophysiologiste reconnaît toute la base cérébrale, l'homme jouit donc d'un organe qui lui permet de s'élever au-dessus des déterminismes pour les maîtriser, en choisir un, ou inventer une conduite mieux adaptée. La liberté n'est pas à chercher au plan des déterminismes dans des fissures, un domaine restant indéterminé ; elle est à un tout autre plan, celui de l'intégration cérébrale, de la conscience réfléchie. Ceci est depuis longtemps évident pour le philosophe à son plan de recherche, mais il est de la plus haute importance que le neurophysiologiste le précise aujourd'hui dans son domaine d'où on tirait des objections à la liberté.

Ayant ainsi précisé l'organe de la libre décision et les mécanismes qui l'assurent, il sera possible au neurophysiologiste de détailler les conditions de fonctionnement cérébral qui permettront au cerveau d'exercer sa fonction ou au contraire qui l'en rendront incapable. Il ne s'agit pas en effet d'une liberté désincarnée, mais d'une fonction d'intégration neuronique qui peut disparaître facilement laissant l'individu totalement en proie aux déterminismes. Berdiaeff disait que la liberté est un devoir : la neurophysiologie nous trace aujourd'hui une hygiène du comportement nous permettant de rester libre. Or rester libre, c'est rester homme, utiliser à plein l'organe que nous a donné la création évolutive ; car si l'animal n'est pas libre c'est par insuffisance cérébrale ne lui permettant pas assez de conscience, de présence au-dessus de l'action : la liberté n'est chez lui qu'en germe dans la mesure où son cerveau le lui permet.

Cette hygiène du comportement, sorte de morale neurophysiologique de préservation de ce que nous avons de plus humain ou sur le plan éducatif d'acquisition de cette fonction ou sur le plan thérapeutique de rétablissement de cette fonction, consiste d'abord à savoir les innombrables facteurs qui en perturbant le fonctionnement cérébral limitent ou empêchent l'intégration consciente. Tout ce qui dans le développement ou chez l'adulte lèse le cerveau ou

déséquilibre le milieu intérieur conduit à l'impossibilité de l'acte libre, à des troubles de la conscience et du jugement.

Il en est de même de tous les déterminismes psychologiques puissants auxquels nous succombons, qu'il s'agisse des impulsions de l'inconscient dues à une mauvaise formation physiologique cérébrale infantile qu'explique à son plan la psychanalyse, des motivations instinctives en rapport avec les modifications humorales base des besoins alimentaires ou sexuels, des habitudes ou des usages. Seules une bonne éducation de la conscience réfléchie et l'habitude de toujours se maîtriser et raisonner sa conduite permettent de développer l'aptitude physiologique cérébrale à la liberté. On n'a pas à rechercher systématiquement à renoncer aux automatismes de l'instinct ou de l'habitude, mais on doit les contrôler et les maîtriser. Notre cerveau nous permet la prise de conscience des besoins et la possibilité de maîtriser l'instinct, mais dans certaines conditions. Le refoulement puritain de l'instinct sexuel est cérébralement déséquilibrant et fait sombrer la liberté dans les névroses, mais le déchaînement sensuel de cet instinct fait tout autant perdre la liberté ; il faut se servir de son cerveau pour assumer humainement sa sexualité. A celui qui objecte que la morale sexuelle est liée à l'adhésion à une métaphysique spiritualiste, il faut répondre en montrant que les règles auxquelles est arrivée la vraie morale chrétienne non puritaine ni pharisienne sont précisément les lois que la neurophysiologie retrouve pour l'équilibre cérébral qui permet l'acte libre.

Une tendance de l'étude scientifique des comportements moraux serait de tendre vers une « morale sans péché », une conception du péché maladie ou désordre cérébral qu'il suffirait de guérir automatiquement par une thérapeutique en quelque sorte vétérinaire ne faisant pas appel au libre arbitre et à la personne du malade. S. S. Pie XII a justement dénoncé combien il y a là une déviation humainement dangereuse. Or cette conception est aussi une erreur du point de vue scientifique. Bien loin que la biologie aboutisse à supprimer la notion de péché, elle l'objective et l'authentifie au plan organique cérébral. Elle montre d'abord que dans bien des cas un comportement qualifié de péché est en réalité un déterminisme incoercible dû à une maladie que le médecin ou le psychologue devront guérir. En rétablissant la possibilité cérébrale de liberté, on supprimera le faux péché et on rétablira la vraie possibilité de péché. Le plus souvent d'ailleurs, la responsabilité n'est qu'atténuée et le délinquant sera à la fois un malade non coupable et un pécheur coupable dans la mesure où il sera libre. La biologie nous indique les pratiques à suivre pour ne pas tomber dans ces déterminismes aliénateurs.

Mais la biologie peut aussi nous donner un aspect biologique du

péché considéré comme acte pathologique inhumain qui obligatoirement déséquilibre le fonctionnement cérébral et rendra l'individu incapable de liberté, donc d'être véritablement un homme, de participer à l'œuvre d'humanisation en cours dans l'histoire, prolongement de l'évolution biologique. Tout ce qui tend à faire perdre la maîtrise, à nous plonger dans les déterminismes, est aliénateur de la liberté, déséquilibre et déshumanise le cerveau. On peut normalement et librement choisir le péché mais ceci aboutit toujours à un dangereux déséquilibre, une perte de liberté et une transformation pathologique. De par son cerveau au plan biologique l'homme ne peut avoir d'équilibre que s'il est traité en personne réfléchie et traite les autres en personne : l'homme ne peut être homme si on en fait un objet ou une idole. Ces indications psychologiques ou philosophiques s'expliquent parfaitement au plan cérébral dans la lutte entre prise de conscience et déterminismes.

Le scientifique qui réfléchit à toutes les implications morales sans vouloir aucunement nier l'existence propre du domaine moral est forcé de reconnaître qu'il y a des conditions morales de l'équilibre nerveux, de l'aptitude à avoir un cerveau humain normal. Précisément il y a accord, ici encore, entre la morale traditionnelle, la morale de liberté de St Paul de celui qui a compris et adhère par le cœur, et cette contribution biologique à la morale. Cet apport de la science au domaine moral est particulièrement important aujourd'hui où, l'humanité devenant maîtresse d'elle-même, le problème capital devient à tous les points de vue le problème moral, ce qu'il faut faire. Ce qu'il faut faire est inscrit dans ce que nous sommes et ce que nous sommes a un aspect biologique important. Il n'y a pas des morales liées a des philosophes ou des religions, il y a une morale et les incroyants qui refusent de la baser sur le transcendant et s'interrogent sur sa relativité, seront forcés de s'entendre avec les croyants en la basant sur la nature de l'homme dont la biologie leur apporte un très important aspect. La morale naturelle n'a pas que son aspect religieux, volonté de Dieu sur le monde, elle a aussi son aspect immanent scientifique, accessible aux incroyants. L'aspect biologique de la morale permet d'éviter l'erreur de la morale relativiste de situation tout en renonçant au légalisme pharisien qui prétend avoir des solutions toutes faites pour tous les cas. Etre homme en conformité avec la nature humaine exige un effort incessant pour ne pas se dénaturer, un équilibre entre des tendances contraires dont seule la synthèse nous met dans le droit chemin. La biologie montrant à son niveau la réalité de la nature, de l'essence, et ses réalisations individuelles dans l'histoire collective et individuelle, peut nous aider à garder l'absolu dans le contingent, toutes les dimensions des valeurs dans les perspectives évolutives où elles se réalisent.

Ces quelques réflexions [2] nous montrent comment le neurophysiologiste qui réfléchit sur lui-même et sur le monde peut ensuite en restant dans son strict domaine scientifique accéder à ce niveau à la totalité de l'homme tel que le postule la foi, à toute sa spiritualité mais à son niveau élémentaire incarné ; rien n'échappe à ce plan. Pour l'homme moderne ouvert à l'objectivité et à l'explication scientifique, ceci permet un accès à toute la réalité humaine et aux bases du devoir et de la morale. On est donc loin des conclusions matérialistes qu'on croyait devoir tirer de la science ou d'un agnosticisme découragé. Mais cet accès par l'organique au spirituel reste ambigu. S'il permet la reconnaissance de la personne humaine et du respect qui lui est dû, il a l'inconvénient d'apporter une explication cohérente de l'homme qui pourra sembler suffisante. Le neurophysiologiste croyant n'a donc pas simplement le devoir de développer la connaissance scientifique de l'homme, il doit aussi montrer la place réelle de l'explication scientifique et son insuffisance ontologique et philosophique. Loin de laisser apparaître l'explication scientifique comme suffisante, il doit y faire sentir comme un appel à une explication d'ordre supérieur : toute cette spiritualité dont nous voyons la trace organique postule rationnellement une autre dimension, doit nous amener au domaine philosophique métaphysique et religieux qui échappe à la science. La science à son plan rencontre tout l'homme, mais elle n'accède aucunement à la connaissance totale de cet homme dans toutes ses dimensions.

Paul CHAUCHARD

2. Nous espérons ainsi avoir éclairé la position qui a été la nôtre dans nos divers ouvrages où nous avons voulu rester sur le plan scientifique et où c'est volontairement que nous ne développons pas l'aspect philosophique qui n'est pas de notre domaine.

II

VERS UN FONDEMENT "OBJECTIF" DES VALEURS HUMAINES ?

Simples réflexions sur l'article du Docteur Chauchard.

Après un ensemble de travaux, dont le dernier en date, *La Création Evolutive,* n'est pas le moins intéressant, le Dr Chauchard vient, dans un article de cette même revue [1], de préciser sa pensée sur la situation respective de l'explication scientifique et de l'explication philosophique du comportement humain. Ayant nous-même présenté naguère quelques remarques sur l'œuvre du Dr Chauchard [2], nous sommes heureux de constater à quel point, sous des formulations parfois différentes, se manifeste un accord de fond entre notre propre pensée et celle du savant neurophysiologiste.

Refusant de confiner le chercheur scientifique dans une tâche purement analytique, qui ramènerait tout à l'agencement mécanique des éléments les plus simples, réclamant du biologiste, du physiologiste, et surtout du spécialiste en psychophysiologie humaine, un effort de synthèse et un sens des processus d'ensemble, qui seuls lui permettent d'accéder à une véritable connaissance de l'organisme pris comme un tout dynamique, le Dr Chauchard « revendique pour le scientifique un niveau explicatif rationnel et cohérent », qui ne laisse, à son plan, rien en dehors de lui, pas même les manifestations d'un psychisme supérieur pour autant qu'elles sont en relation avec l'organisation et l'activité cérébrales.

Physiologie de la conscience, tel est, selon sa propre expression, le but des recherches et le thème des réflexions du Dr Chauchard. Il ne s'agit nullement, l'auteur le précise avec soin, d'une étude sur la nature de l'activité spirituelle comme telle ; une telle étude est laissée à la philosophie. Mais il s'agit, par cet effort de synthèse scientifique dont nous parlions plus haut, de saisir avec précision les rapports scientifiquement observables qui existent entre l'anatomie et la physiologie cérébrales (ou, plus largement, nerveuses) et un ensemble de conduites, de « réponses », par lesquelles l'homme

1. Cf. *supra,* p. 106 : *Importance et limites du niveau biologique d'Objectivation des valeurs humaines.*
2. *Science et Conscience* : voir *Archives de Philosophie,* Avril 1957, pp. 272-285.

se distingue des autres organismes vivants. Il doit être possible, dans ces conditions, de déterminer avec exactitude quelles sont les structures nerveuses et les processus cérébraux qui rendent possibles de telles conduites spécifiquement humaines ; le langage, par exemple, sera l'une de ces conduites, l'une des plus importantes, à vrai dire, pour l'évolution psychologique de l'humanité. Dans cette perspective, où se situent les efforts convergents des anatomistes, des physiologistes, des « réflexologistes » et des psychologues « behavioristes », il nous paraît loisible de parler de *physiologie de la conscience* et une telle science est, de nos jours, indispensable : non contente d'éclairer les conditionnements cérébraux de la conscience humaine, cette science mettra dans une nouvelle lumière les processus intégratifs et les possibilités d'action qui, dans les organismes inférieurs, peuvent être légitimement considérés comme « le germe analogique de ce qui sera la conscience humaine » au point de vue biologique.

Le Dr Chauchard a raison, quand il affirme que l'homme de science ne peut ignorer le psychisme, dont il étudie, en physiologie, l'aspect somatique : il n'aurait plus, sans cela, sous les yeux, un organisme vivant, mais un cadavre ou une matière informe dépourvue de toute structure et de tout dynamisme. Il n'a pas tort, d'autre part, lorsqu'il rappelle, par exemple, que le péché est un désordre de l'action humaine qui, à plus ou moins longue échéance, sur une plus ou moins large échelle, ne peut manquer de retentir sur l'équilibre humain. Il y a là une reconnaissance profonde de l'unité du « composé humain » et des liens étroits qui unissent l'activité concrète de l'esprit à ses conditions biologiques... Ne s'agit-il pas, en fait, des deux aspects complémentaires d'un être unique, qui agit avec tout ce qu'il est ?

Mais, puisque notre propos est de dialoguer et qu'en tout dialogue les termes utilisés sont à la fois le moyen de communiquer et, trop souvent du moins, un obstacle à cette communication, le Dr Chauchard nous permettra bien de revenir sur tel ou tel de ses termes, non point pour instituer une vaine querelle de mots, mais pour tenter de préciser davantage nos points de vue respectifs.

Le mot *objectivation* se trouve en bonne place dans le titre de l'article et, en divers endroits, nous retrouvons les termes de *subjectivité, objectivité, intériorité*..., pris en des sens qui risquent de paraître équivoques au lecteur non prévenu.

En veut-on un exemple ?

> Insister, écrit le Dr Chauchard, sur le fait que le comportement possède un essentiel aspect d'*intériorité* et de *subjectivité* (c'est nous qui soulignons), ce n'est pas faire de la philosophie, mais aboutir à développer une neurophysiologie et une psychologie des comportements qui s'efforce de découvrir

> l'*aspect intérieur cérébral* qui est à leur origine : simple automatisme inné ou acquis ou réaction complexe *entraînant* une vraie prise de conscience.

Une telle phrase a de quoi dérouter le philosophe ou le psychologue ; il ne saurait admettre que l'on cherche l'*intériorité* et la *subjectivité* dans le jeu de l'activité cérébrale, puisque, pour lui, celle-ci fait l'*objet* d'une *observation* et se trouve donc, dans cette perspective, *extérieure* à l'esprit du sujet observant, même si, *physiquement* parlant, le système nerveux et son fonctionnement sont intérieurs à l'organisme et à ses conduites. Et l'expression teilhardienne de « *dedans des choses* » ne nous semble pas, sur ce point, lever l'équivoque : bien que, par toute une partie de son contenu, elle soit, comme le remarque justement le Dr Chauchard, à situer au plan de l'explication scientifique, elle renvoie de fait implicitement à une conception philosophique.

Plus importante encore nous paraît être l'affirmation suivante :

> La connaissance du spirituel au plan organique peut être fondamentale pour l'homme moderne épris d'objectivité et qui ne veut plus croire qu'à la science. Quand, réfléchissant sur lui-même, il se demande si cette éminente dignité de la personne humaine, sa liberté, sa conscience morale, sont de *vraies réalités objectives* ou au contraire des illusions dues à une survivance de préjugés spiritualistes, manquant en général d'esprit philosophique, il tend à demander sa réponse à la science : oui ou non l'étude *biologique* de l'homme en fait-elle un être à part doué d'une spiritualité plus grande ? La neurophysiologie va-t-elle ou non *authentifier la liberté et le devoir* ? (C'est toujours nous qui soulignons). Certes la science n'est pas apte à nous expliquer le tout de l'homme, mais, étant donné l'unité du composé humain, si l'homme est vraiment ce que disent les spiritualistes, l'étude scientifique doit en retrouver la base organique. S'il en est ainsi, *le spirituel recevra une sorte de garantie d'authenticité et d'objectivité.*

Fort nuancée dans son expression, la thèse nous paraît certes éminemment digne d'attention. Nous signalerions pourtant ce fait complémentaire que, si c'est à l'homme de science de montrer à ses contemporains épris d'objectivité scientifique que rien, dans la science, ne s'oppose aux conceptions spiritualistes sur la conscience et la liberté, bien plus, qu'une saine interprétation des résultats de la science implique ce spiritualisme et y conduit, si donc « le spirituel en reçoit une sorte de garantie d'authenticité et d'objectivité », en revanche, il faut affirmer que la recherche scientifique ainsi conçue trouve dans une analyse philosophique rigoureuse de l'activité spirituelle de l'homme (au sein même de la recherche

scientifique) une garantie non moins précieuse d'authenticité et d'objectivité. Car, s'il est vrai que le philosophe réfléchit sur l'esprit comme tel, sur la nature et les activités du sujet pensant « dans l'exercice de sa fonction d'esprit », une telle réflexion, loin de nuire à l'*objectivité* de son labeur, lui fait au contraire découvrir le rapport métaphysique qui unit l'esprit à toute réalité et toute réalité à l'esprit, et, dans ce rapport, le fondement *ultime* de toute objectivité véritable (et de l'objectivité scientifique elle-même)..

Si donc le terme d'*objectivité* signifie que la recherche scientifique fournit à la philosophie un objet d'étude, une matière à réflexion (l'homme concret sous ses divers aspects), nous en tombons pleinement d'accord. Si l'on ajoute que, sans cette référence à l'expérience, nulle réflexion philosophique ne serait possible, nous n'avons nulle peine à l'accepter, si du moins cette expérience se révèle suffisamment large. Si maintenant l'on prétend que, de la sorte, la liberté humaine, le devoir, la conscience morale seront mieux fondés, nous devons distinguer : il est certes incontestable que les hommes de notre temps sont plus sensibles aux arguments de type scientifique qu'aux raisonnements métaphysiques, et, sur ce point encore, nous donnons volontiers raison au Dr Chauchard ; mais si cette argumentation supposait (ce qui n'est peut-être pas dans la pensée de l'auteur) l'inutilité, au moins relative, du travail philosophique, considéré comme non-objectif, respectable certes et susceptible d'intéresser quelques spécialistes, mais au fond accessoire et, à la limite, sans valeur probante parce que son *objectivité* et son *authenticité* ne trouveraient leurs véritables bases que dans les résultats de la science, nous serions forcés de marquer clairement notre désaccord. Nous pensons en effet que la recherche proprement philosophique, qui, en se situant par la réflexion au sein même de l'activité de l'esprit, vise, de ce point de vue fondamental, l'intelligibilité de tout le réel, est indispensable dès qu'il s'agit du fondement ultime de l'objectivité de ce réel et que, sur ce plan, en rigueur de termes, cette recherche se suffit parfaitement à elle-même.

Qu'on nous comprenne bien cependant : loin de nous la pensée que le philosophe doit être indifférent aux résultats de la science. Il saisira au contraire toutes les occasions de montrer en quoi le savant, penché sur ses expériences *objectives*, confirme ses propres déductions ou, inversement, suscite en lui le doute devant une conclusion hâtive, ou encore lui pose des problèmes que, faute d'expérience, il ne s'était pas suffisamment (ou pas du tout) posés auparavant.

C'est pourquoi nous hésiterions, pour notre part, à dire qu'il y a « une explication scientifique *à côté* de l'explication philosophique », car, selon nous, ces deux types d'explication sont, beaucoup plus

qu'on ne le croit communément, *intérieurs* l'un à l'autre : il y a une ébauche de philosophie *impliquée* en toute interprétation scientifique un peu approfondie de la réalité humaine, de même qu'il y a chez le philosophe référence implicite à une expérience qui, dans notre monde actuel, est finalement scientifique ou du moins accessible à l'investigation scientifique, et qui, reconnaissons-le, tend de plus en plus à ne rien laisser en dehors d'elle. C'est d'ailleurs cette tendance elle-même qui implique, sans peut-être se l'avouer, une attitude philosophique, et le philosophe ne peut plus ignorer cet effort de compréhension totale qui anime la science, et les problèmes qu'il soulève. Une philosophie largement ouverte aux questions scientifiques, mais, par ailleurs, rigoureusement critique, devra donc intervenir, non pas certes pour condamner ni même pour supplanter ce vaste mouvement vers une explication scientifique d'ensemble, mais bien pour le justifier, après avoir examiné avec soin le bien-fondé d'une telle attitude chez l'homme de science et ses présupposés latents. On saisit ici ce caractère de complémentarité (relative) des deux démarches, philosophique et scientifique, de l'esprit humain : si chacune d'entre elles garde ses méthodes propres dans la perspective qui est la sienne, il faut pourtant admettre que la philosophie a besoin d'un point de départ expérimental et que la science ne trouve, en dernière analyse, sa justification que dans une certaine philosophie.

Nous irions même plus loin : sous prétexte que l'homme est en même temps corps et âme et que le composé humain ne doit pas être dissocié arbitrairement, il ne serait pas juste de prétendre que les deux aspects (spirituel et corporel) sont de valeur égale, que la nature de l'homme peut être définie, nous avons déjà souligné ce point, en termes purement biologiques et que, par conséquent, l'action humaine peut recevoir, en dernier ressort, ses normes de moralité de la biologie elle-même. Telle ou telle expression du Dr Chauchard pourrait là-dessus donner le change. Ainsi le passage suivant pourrait-il être mal interprété :

> Il n'y a pas des morales liées à des philosophies ou à des religions, il y a une morale, et les incroyants qui refusent de la baser sur le transcendant et s'interrogent sur sa relativité, seront forcés de s'entendre avec les croyants en la basant sur la nature de l'homme, dont la biologie leur apporte un très important aspect.

Nous pensons, comme sans doute le Dr Chauchard, que la *nature de l'homme* ne se réduit pas à cet aspect biologique, si important soit-il et que, s'il existe un ensemble de conceptions sur lesquelles les hommes peuvent s'entendre ou, tout au moins, discuter, cette nature de l'homme, sous son aspect spirituel, renvoie, implicite-

ment peut-être, mais inéluctablement, à un transcendant, voire à un absolu et donc, d'une façon ou de l'autre, à une philosophie (sinon à une religion). Le Dr Chauchard n'a probablement pas voulu dire autre chose, mais la *morale naturelle* qu'il préconise, loin d'exclure la réflexion philosophique, comme on pourrait croire, l'exige au contraire d'autant plus impérieusement.

La science pourra confirmer plusieurs points importants de cette morale, en étudiant ses effets *objectifs* sur l'humanité ; un tel apport sera précieux au moraliste, mais ce n'est pas sur lui qu'il s'appuiera en fin de compte pour édicter ses règles morales et fonder le caractère *obligatoire* de la loi. Heureux de découvrir une convergence remarquable entre ses résultats et ceux du savant, stimulé et enrichi par les expériences de ce dernier, obligé de nuancer certaines applications concrètes et même l'énoncé ou la justification de certaines prescriptions, ce sera toujours à la lumière de ses principes philosophiques (et éventuellement religieux) qu'il se décidera pour telle solution ou indiquera telle manière d'agir comme bonne, meilleure, obligatoire ou nécessaire.

Moins que des réserves ou des critiques, ce sont là quelques précisions qu'il nous a semblé utile d'apporter pour clarifier notre position. Nous demeurons reconnaissant au Dr Chauchard de nous avoir aidé, par son œuvre et par ses propres mises au point, à jeter un peu plus de lumière sur ces difficiles questions et d'avoir ainsi favorisé un dialogue qui apparaît chaque jour plus nécessaire entre savants et philosophes : nous croyons comme lui que, sans même parler de la religion, la philosophie et la science ne peuvent qu'y gagner.

Jean-François CATALAN S. J.
Vals-près-Le Puy.

BULLETIN DE L'ACTUALITÉ PHILOSOPHIQUE

Le cinquième congrès philosophique allemand de Marburg

L'association générale de philosophie en Allemagne (*Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland*), fondée peu après la fin de la dernière guerre, a organisé des congrès nationaux à Garmisch-Partenkirchen (1947), Mayence (1948), Brême (1950), Stuttgart (1954)[1]. A la cadence d'un congrès tous les quatre ans, le suivant aurait dû se tenir en 1958, mais il a été avancé d'un an à cause du XIIe Congrès International de Philosophie qui se tiendra en 1958 à Venise et à Padoue.

Disons tout de suite que ce congrès, qui s'est tenu à Marburg du 27 au 31 octobre dernier, a été un succès. Cela tient d'abord au soin avec lequel il avait été préparé, à la maîtrise toujours discrète et sûre des dirigeants et des présidents de sections et, certainement aussi, au choix de Marburg. Cette charmante petite ville médiévale, ses ruelles escarpées et ses antiques maisons, ses églises, son fier château ont été heureusement épargnés par la guerre. Ces pierres chargées d'histoire procurent comme une présence intemporelle de générations les plus diverses et même les plus opposées. L'Elisabethkirche conserve non plus les restes mais certainement le souvenir de la princesse morte toute jeune, des pèlerins qui se pressèrent pendant plusieurs siècles autour de sa châsse. Au sommet de la ville, le château garde le souvenir des premiers réformateurs, des célèbres discussions

1. Voir, sur le Congrès de Stuttgart, *Archives de Philosophie*, tome XIX, Cahier 1, pages 116-122.

sur la Cène. A mi-hauteur l'université s'élève, en puissant néo-gothique, sur l'ancien couvent des Dominicains. Dans le monde entier, Marburg évoque immédiatement le nom des philosophes qui ont fait sa gloire, l'école « néo-kantienne », Natorp, Cohen, et, actuellement, le théologien R. Bultmann, discuté avec passion [2]. Comme Oxford ou Cambridge, et plusieurs autres petites universités allemandes, Marburg est une ville qui s'identifie vraiment avec son université. L'ambiance y est très favorable au recueillement de l'esprit si nécessaire à pareille réunion ; tant de congrès se tiennent en des lieux et des conditions relevant trop du tourisme.

Aux séances plénières la parole a été donnée à quelques personnages spécialement représentatifs de la philosophie actuelle. D'abord, comme il convient, au président de l'*Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland*, le Prof. Dr. H. PLESSNER (Göttingen), puis le Prof. Dr. J. EBBINGHAUS (Marburg), un vétéran du kantisme en cette université qui en a été longtemps la citadelle, exposa *Die Universalität der Rechtidee*. Nous reviendrons sur leurs discours. Ensuite, le Prof. Dr. L. GABRIEL (Wien), *Der gegenwärtige Stand der Wahrheitsfrage*, qui recherche une synthèse de l'ontologie heideggérienne avec le néo-positivisme logique et dont la conférence a plu par sa claire structure et l'ampleur de ses perspectives, W. SCHULZ (Tübingen), *Über den Begriff der Freiheit*, où l'on reconnaissait les idées maîtresses de son livre *Die Vollendung des deutschen Idealismus* [3], le Prof. C. ANTONI (Rome), *Historismus und Naturrecht*, le Prof. Dr. H. BARTH (Zurich, *Über den Zusammenhang zwischen Philosophie und Politik*, leçon assez longue, mais contenant des conseils fort judicieux en matière si grave. On a vivement regretté l'absence du Prof. Dr. M. HORKHEIMER (Frankfurt) qui devait traiter *Zum Begriff des Menschen heute*. Les deux dernières conférences publiques ont sans doute été les plus importantes : Prof. Dr. E. WEIL (Lille), *Wissenschaftlichkeit und Geschichtlichkeit des Philosophie* ; l'auteur de *La Logique de la Philosophie* a été à

2. Nous rendrons compte prochainement du livre de R. Marlé sur R. Bultmann. Nous avons appris combien Bultmann en apprécie l'objectivité et la courtoisie même dans les critiques.

3. Les Archives de Philosophie rendront compte très prochainement de cet ouvrage difficile et capital.

la fois très pénétrant et très brillant, l'effort agile et la respiration de la pensée animant la rigueur dialectique, non sans quelques pointes d'humour trop souvent absentes en philosophie. Le Prof. K. LÖWITH (Heidelberg) *Welt und Weltgeschichte* a fait salle comble, hommage bien mérité à un penseur dont les ouvrages témoignent d'une réflexion toujours plus incisive sur les problèmes essentiels de l'humanité actuelle et qui, comme bien d'autres, a été une victime du nazisme [4].

Mais c'est aux jeunes que l'organisation du congrès a voulu donner la parole dans les réunions de section, boursiers de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, assistants et privatdozents des universités.

Les séances du matin (de 9 h. 30 jusqu'à 13 h. et plus), divisées en deux sections simultanées, leur furent réservées. L'énumération des noms et des sujets est instructive ; elle peut donner une idée des courants de recherche, idée non exhaustive, car d'autres noms, dont l'absence pouvait surprendre, devraient s'y ajouter pour donner une idée adéquate du travail philosophique actuel en Allemagne :

Lundi 28, section I, sous la direction du Prof. Dr. W. BRUGGER (Pullach) : W. WIELAND (Hamburg), *Zur systematischen Stellung der Rhetorik bei Aristoteles.* — H. NOBIS (Köln), *Zum Ursprung der mathematischen und experimentellen Methode der Naturwissenschaften in der Kosmologie der Scholastik.* — W. VEAUTHIER (Saarbrücken), *Analogie als die vorzügliche Weise von Sein und Denken.* — J. STALLMACH (Mainz), *Zur Frage der Univozität im Seinsbegriff.* — Section II, sous la direction du Dr. D. HENRICH (Heidelberg) : K. ZIMMERMANN (Saarbrücken), *Descartes' « provisorische Moral » und das Problem der philosophischen Existenz.* — H. KÖSSLER (Erlangen), *Rousseaus Konfessionen in der Geschichte des menschlichen Selbstseins.* — I. FETSCHER (Tübingen), *Zum Problem der politischen Freiheit bei J. J. Rousseau.* — E. TIELSCH (Berlin) *Kierkegaards Ethik im Verhältnis zur « klassischen » Ethik, insbesondere der Kants.*

Mardi 29, section I, sous la direction du Dr R. LAUTH (Mün-

4. Signalons à cette occasion l'hommage qui fut rendu à une autre victime du nazisme, le Prof. E. Frank, privé en 1938 de la chaire de philosophie qu'il occupait à Marburg et décédé à son retour des U.S.A. Le Prof. Ebbinghaus et le Prof. R. Bultmann parlèrent avec émotion de celui qui fut à la fois un savant et, pour beaucoup, un ami.

chen)[5] : A. KLEMMT (Berlin), *Zur Berkeley-Renaissance in England.* — G. LEHMANN (Berlin) au sujet d'un rapport qui n'a pas été donné de F. KAULBACH (Braunschweig), *Über Kants Beweis des Daseins der Dinge ausser mir.* — J. SCHAAF (Frankfurt), *Über die Tragweite abbildtheoretischer Voraussetzungen für die Enstehung des Kritizismus.* — M. ZAHN (München), *Die Bedeutung der bisher unveröffentlichen Schriften J. G. Fichtes für die Philosophie des deutschen Idealismus und für die Philoosophie überhaupt.* — L. HARTMANN (Jena), *K. Chr. Fr. Krauses Begegnung mit dem Deutschen Idealismus in Jena.* — VON BRACKEN, *Probleme der Fichteinterpretation.* — Section II, sous la direction du Prof. Dr G. FUNKE (Bonn) : E. BEHLER (Bonn), *Die Kulturphilosophie F. Schlegels.* — H. HÖFLING (Freiburg), *Der Epochenbegriff in Schellings System des transzendentalen Idealismus.* — H. SCHMITZ (Bonn), *Die Einheit der Geschichte und das Problem des Historismus.* — R. SCHAEFFLER (München) : *Geschichtlichkeit und Geschichtszusammenhang.*

Mercredi 30, section I, sous la direction du Prof. Dr E. LIEBRUCKS (Köln) : W. ALBRECHT (Erlangen), *Hegels Leitfaden der Entdeckung der Kategorien.* — K. H. HAAG (Frankfurt), *Hegels Kritik des abstrakten Denkens.* — H. SCHMIDT (München), *Erkenntnistheoretische und historische Reflexion, erläutert an einigen Beispielen der Philosophie der Neuzeit.* — H. LÜBBE (Hamburg), *Neukantianismus und Marxismus* (il s'agit des sympathies de Natorp et Cohen pour le socialisme). Section II, sous la direction du Prof. Dr. H. WAGNER (Würzburg) : G. PATZIG (Göttingen), *Über Schlüsse aus falschen Premissen.* H. DELIUS (Karlsruhe), « *Alles was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen* », *Bemerkungen zu einer Formulierung L. Wittgensteins.* — H. SCHWEPPENHÂUSER (Frankfurt), *Bemerkungen zur Heideggerschen Sprachtheorie.* — F. VONESSEN (Freiburg), *Die ontologische Funktion der Metapher.* — D. VON USLAR (Freiburg), *Der Traum als ontologisches Problem.*

Jeudi 31, section I, sous la direction du Dr H. KRINGS (München) : W. RITZEL (Wilhelmshaven), *Über die Methode der Philosophiegeschichte.* — I. PAPE (Köln), *Zur Entwicklungsgeschichte des Determinationsproblems.* — R. SPAEMANN (Münster), *Der Begriff des Selbserhaltung als zentrales Motiv in der Philosophie der Neuzeit.* — G. FREUDENBERG (Freiburg), *Warum rückt die Kunst in*

5. Le Dr. Lauth annonce qu'une édition critique des œuvres de Fichte va paraître prochainement en trois parties : 1. œuvres publiées par Fichte lui-même, 2. œuvres publiées — et arrangées — par son fils dont seront publiés les originaux, 3. œuvres inédites. Cf. *Zeitschrift für philosophische Forschung,* Bd XI, p. 129-134.

das Zentrum der neueren Philosophie? — Section II, sous la direction du Dr W. BIEMEL (Köln) : H. MADER (Wien) *Die Ontologie des Umgreifenden* (*Die Periechontologie von K. Jaspers*). — H. U. ASEMISSEN (Göttingen), *Phänomenalität und Transzendenz.* — M. THEUNISSEN (Freiburg), *Dialogische Transzendenz.* — K. O. APEL (Köln), *Technognomie, eine erkenntnisanthropologische Kategorie.* — U. SONNEMANN (München), *Die anthropologischen Wissenschaften und die Spontaneität.*

Que penser? Quelques «jeunes» étaient sans doute intimidés de paraître ainsi comme devant un jury pour un «tour de piste », et l'étincelle ne jaillissait guère. Plusieurs rapports étaient alourdis inutilement de technique et d'érudition, ce que favorise le genre « histoire des problèmes », ou souffraient d'une présentation ou d'une diction défectueuses. Mais l'ensemble de cette « relève » manifeste de solides qualités, un travail patient et appliqué, le goût des auteurs difficiles et des problèmes essentiels, et, comme disait le Prof. Dr. Litt (un « vétéran », certes), citant un mot de Hegel, la « fatigue du concept » (*Anstrengung des Begriffs*). Personne ne peut prévoir l'avenir qui n'est jamais qu'« existence possible », mais assurons au moins que la philosophie allemande de demain est riche de possibilités.

L'influence de Heidegger est visible. Son « ontologie », explicite ou implicite, apparaissait souvent, et spécialement dans les discussions. C'est là que beaucoup des jeunes puisent leurs catégories de réflexion, le souci d'analyse rigoureuse, l'effort pour atteindre au cœur des problèmes, la volonté de leur conférer d'emblée une formulation et une portée ontologiques, le constant retour à l'origine. L'opposition inévitable des générations s'est souvent cristallisée en une nette hostilité des « anciens » à l'égard de Heidegger. W. Schulz a soigneusement gardé ses distances envers lui et K. Löwith, sans le nommer, s'est prononcé sans ambages contre la pensée existentielle. C'est en citant quelques phrases écrites par Heidegger sous le nazisme, que H. Barth a rappelé qu'un philosophe peut se trouver responsable de situations politiques. N'y a-t-il pas, pour les « disciples », le danger d'une abstraction factice, de logomachie, de virtuosité artificielle ? Ne risque-t-on pas de construire une sorte de système conceptuel heideggérien avec des alliances de mots, des assonances, avec des interprétations forcées et arbitraires en

histoire de la philosophie ? Telle interprétation de la *Critique du jugement* en un sens ontologique, tout à l'opposé de l'idéalisme transcendantal, a suscité les protestations d'un connaisseur de Kant très compétent, le Dr. G. Lehmann. Dans les très nombreuses et pittoresques interventions du Dr S. Moser ne faut-il pas voir avant tout l'intention de sauvegarder en histoire de la philosophie une rigoureuse objectivité ?

L'influence longtemps dominante de Nicolaï Hartmann reste vivante. Mais Husserl n'a presque pas été cité, ce qui ne laisse pas de surprendre des auditeurs français. D'une façon générale, la Phénoménologie, même comme méthode, a été peu à l'honneur. Est-ce oubli ou déclin ? Cependant la connaissance qu'ont ces jeunes de l'histoire de la philosophie et leur familiarité avec les penseurs les plus hermétiques sont assez étonnantes.

A la dernière séance on a exprimé le regret qu'aucun rapporteur ne se soit intéressé aux problèmes si importants de physique et de biologie qu'un philosophe ne peut ignorer. N'y aura-t-il pas en ce domaine la relève de E. Cassirer et de tant d'autres ? On a aussi souligné le peu d'intérêt montré pour les grands mouvements idéologiques qui remuent l'humanité actuelle, comme le matérialisme marxiste. Ici a peut-être joué la crainte, bien compréhensible, de s'engager en des domaines dangereux, ou la volonté de marquer une distance par rapport aux idéologies en un pays qui est enfin libéré de l'assujettissement à l'idéologie nazie ?

Peut-on tirer une conclusion plus positive sur les tendances actuelles de la philosophie allemande ? La liberté voulue du programme, l'intention expresse de laisser chacun choisir son sujet et s'exprimer à sa façon rendent bien difficile de proposer une vue d'ensemble. Ce qui fait l'unité de tous ces efforts ne serait-ce pas cependant cette liberté même et l'insistance sur la liberté philosophique ? Que la philosophie soit liberté, que philosopher soit l'acte libre par excellence, voilà sans doute la leçon de ce congrès.

Liberté, car la philosophie n'est pas enfermée dans le cadre d'une « spécialité » séparée. Rapportons-nous à ce que disait le Dr H. Plessner à l'ouverture : « La philosophie ne relève pas d'une technique spécialisée comme celles dont

usent les mathématiques, les sciences de la nature, la psychologie, l'histoire, le droit, les sciences sociales pour avancer ; la pensée philosophique ne marche pas de résultat en résultat mais elle considère le tout. » Quel est donc ce tout ? Ici, sans doute, l'accord n'existerait pas. Ce tout est plus signifié que représenté, et serait comme une « idée de la raison », un idéal qui permet justement d'échapper aux limitations propres à chaque technique. N'est-ce pas le message de K. Jaspers ? Mais celui-ci a été peu évoqué ; un seul exposé lui était consacré et ne semble pas avoir suscité beaucoup d'écho.

Liberté qui s'exprime par la *critique* ; la philosophie aurait un rôle essentiellement critique et, à cause de cela, elle sera toujours « seconde » comme réflexion sur les activités humaines.

Liberté à l'égard de toute idéologie, nous y avons déjà fait allusion. Le passé est encore bien proche où la pensée allemande était asservie à l'idéologie nazie. Actuellement on tient à cette liberté si chèrement acquise et dont toute l'Allemagne ne jouit pas encore ; plus sans doute qu'à raison des circonstances, on revient par conviction profonde à la liberté académique qui a fait si longtemps la valeur des universités allemandes. Liberté aussi, dirions-nous, à l'égard de l'*histoire*, et, par là, le courant actuel serait aussi peu hégélien que marxiste. La liberté n'est pas produite par le mouvement de l'histoire, elle n'est pas l'histoire comprise, un Savoir Absolu fin dernière de l'histoire. Il nous faut renoncer à l'idée que l'histoire du monde est le jugement du monde, que l'histoire du monde est salut en marche. C. Antoni, W. Schulz, E. Weil et K. Löwith seraient ici d'accord. La liberté se réalise *contre* l'histoire, elle est résistance, elle doit s'opposer à l'historique. On peut même dire qu'il n'y a pas, en philosophie, un progrès analogue à celui des sciences spécialisées et que nous n'avons pas « dépassé » Platon. Cette volonté de ne pas laisser la vérité de la liberté sombrer dans la relativité historique semble assez éloignée de certains existentialismes.

Plusieurs orateurs ont déclaré se placer d'emblée au delà de toute philosophie inspirée par une métaphysique « transcendante » d'origine religieuse, révélée, et ne partir que de l'homme. Dans la mesure où il y a là un certain dogmatisme,

celui-ci sera peut-être vite dépassé, mais n'est-ce pas aussi préoccupation de liberté critique, d'échapper à tout présupposé extra-philosophique ? Les rapporteurs qui ont manifesté leur attachement à la philosophie chrétienne n'y recherchent-ils pas, eux aussi, une liberté authentique ?

Ce souci de la liberté nous le trouvions aussi dans le discours du Prof. J. Ebbinghaus. Esquissant une histoire des rapports entre la liberté et l'Etat, c'est chez Hobbes, chez Rousseau et surtout chez Kant qu'il trouvait une doctrine authentique du droit de l'homme à la liberté, doctrine fondée sur la raison. Ailleurs, que l'on ait fondé les droits de l'homme sur la « nature » comme chez les anciens et chez les scolastiques, sur une éthique idéaliste ou sur l'historicisme, on n'a jamais réussi, disait-il, à empêcher la liberté de sombrer dans la Terreur. En terminant, il regrettait que la nouvelle constitution fédérale fondât la fonction coercitive de l'Etat sur l'idée éthique du développement de la personnalité morale, ce qui ramène à Aristote et risque de ne pas suffisamment garantir la liberté.

Le Prof. H. Kuhn (München) a été élu président de l'*Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland*. Le prochain congrès est prévu pour 1961.

N'oublions pas, dans le merci pour l'accueil reçu, non seulement les organisateurs du Congrès, mais aussi Frl. Dr. Rössler pour les visites si intéressantes de l'Elisabethkirche, de la ville et du château, la municipalité pour la réception à l'Hansenhaus. En recevant les congressistes le Bourgmestre disait qu'on ne quitte jamais Marburg sans en partir enrichi ; c'est ce dont l'événement a montré la vérité [6].

M. RÉGNIER & X. TILLIETTE

6. A l'occasion du congrès s'est réunie à Marburg le 28 octobre la nouvelle association *Verband zur Förderung der Philosophie am Deutschen Gymnasium*. On sait que, en Allemagne, la philosophie, qui tient tant de place dans l'enseignement supérieur, n'est pas comprise dans les programmes secondaires. Sur cette question, qui préoccupe beaucoup en France, de savoir ce qu'on se propose en enseignant la philosophie dès le secondaire, nous publierons prochainement plusieurs articles.

COMPTES RENDUS

Hommage à Gaston Bachelard — Etudes de Philosophie et d'Histoire des sciences. — Un vol. in-8° (14-23) de 224 pages, illustré de deux planches. P. U. F. Paris, 1957. Prix : 1.200 frs.

Un groupe d'élèves et d'amis de Gaston Bachelard a voulu marquer son Jubilé scientifique par un recueil d'études, rédigées et publiées en témoignage d'admiration et d'affection.

Deux de ces études concernent plus particulièrement la physionomie intellectuelle de G. Bachelard. La première est de son successeur dans sa chaire de Sorbonne, M. G. Canguilhem, qui, sous le titre : *Une épistémologie concordataire,* montre comment en G. Bachelard s'unissent la science et la poésie, la raison et l'imagination ; de là son entreprise essentielle : faire apparaître « les valeurs rationnelles et les images claires comme des rectifications de données fausses ». C'est ce qu'en d'autres termes présente J. Hyppolite : « Un romantisme de l'intelligence, une théorie transcendantale de l'imagination créatrice, telle nous apparaît la philosophie scientifique et poétique de G. Bachelard ».

Parmi les autres études consacrées à la philosophie et à l'histoire des sciences, nous signalerons en particulier celle de M. René Poirier : *Déterminisme physique et liberté humaine.* Décrivant le déterminisme classique, R. Poirier montre comment il s'inspire de deux principes : celui du réalisme des objets étudiés par le physicien et celui du principe de causalité ou de raison suffisante, et comment il conduit à affirmer : d'une part la détermination actuelle de l'Univers, d'autre part le déterminisme à proprement parler qui concerne les lois d'évolution de cet Univers. Mais, avec le continuum d'espace-temps quadrimensionnel, le concept d'évolution disparaît, ce qui conduit à une vue idéaliste de l'univers ; avec le formalisme quantique s'introduit un indéterminisme essentiel de caractère réalistique, mais qui perd aujourd'hui du terrain, tant il est vrai que c'est presque par définition que la science est réaliste et déterministe. Mais l'univers mécanique de la science n'est que tangent à l'univers vivant. « Le problème de la liberté se pose en relation avec celui de l'être total dont procède notre expérience, et notre liberté phénoménale n'est qu'un reflet de la liberté ontologique qui est de tout l'être. Elle n'est pas un personnage perturbant épisodiquement l'ordre spontané des événements, mais elle est immanente à cette réalité obscure qui, comme corps, se projette à la fois réellement dans l'image sensible et individuelle de

nos expériences particulières et fictivement dans l'image intellectuelle et intersubjective du monde physique... Ce que nous pouvons dire de cette réalité, c'est que notre expérience se joue à sa surface sensible, et que corporelle par un de ses aspects et obéissant, dans son élément habituel, à l'équivalent de notre mécanisme physique, elle est foncièrement analogue à un esprit, ordonnée à une intention d'ensemble, qui se spécifie spontanément en fins et en inventions qui sont au service de ces fins et se consolident en mécanismes » (pp. 156-157). On voit par cette citation que la solution proposée par M. R. Poirier s'inspire du bergsonisme, selon lequel la conscience précède de droit la matière, celle-ci n'étant que le résidu d'un geste qui se défait.

Jean Abelé.

Pierre DUHEM — **Le Système du Monde**. T. VII, 5e Partie : **La Physique Parisienne au XIVe siècle**. — Un vol. in-8 de 664 pages. Herman, Paris, 1956. Prix : 3.200 frs.

Dans ce septième volume, par lequel se poursuit avec le concours du CNRS la publication tardive de l'ouvrage monumental de Duhem, sont exposées successivement les solutions apportées par les « Physiciens » parisiens du xive siècle aux problèmes suivants : l'infiniment petit et l'infiniment grand, la théorie du lieu, la nature du mouvement et du temps, enfin la « latitude des formes », expression à première vue bizarre qui recouvre le problème de la mesure des qualités et de leurs variations. C'est pour résoudre ce dernier problème que l'évêque de Lisieux, Oresme, imagina une représentation graphique qui constitue une anticipation des coordonnées dites : « cartésiennes ».

Depuis longtemps déjà connues par les trois volumes publiés avant 1914 par Duhem sous le titre équivoque d'*Etudes sur Léonard de Vinci,* les vues de l'auteur sur le rôle joué par les docteurs parisiens du xive siècle ont été discutées et partiellement contestées. L'étude directe des sources a été reprise par Mlle Anneliese Maier, dont les travaux en langue allemande ont été publiés, en Allemagne d'abord, puis à Rome où leur auteur est aujourd'hui fixé. Les réserves apportées par Mlle Maier aux jugements formulés par Duhem concernent surtout la théorie de l'*impetus,* trop vite assimilée au principe de l'inertie, mais qui n'est pas étudiée dans le tome VII. Elles portent aussi sur la conception de la vitesse et tendent à restreindre les anticipations d'Oresme en cinématique. Ici sans doute le dernier mot n'est pas dit. Dans un ouvrage dont nous rendons compte ci-après, un historien hollandais, M. Dijksterhuis, conteste à son tour une négation trop rapide et injustifiée de Mlle Maier. La publication du tome VII du *Système du Monde* donnera sans

doute occasion à de nouveaux échanges de vue entre historiens des sciences.

Même si l'importance historique et la modernité de l'Ecole parisienne du XIVe siècle a été par lui exagérée, l'ouvrage de Duhem intégralement publié apparaîtra comme un monument de science et de patience, restituant à chaque époque de l'évolution du savoir humain son originalité et sa fécondité.

Jean ABELÉ.

Les grandes découvertes du XXe siècle. — Ouvrage publié sous la direction de Louis Leprince-Ringuet. Un vol. de 504 pages, illustré de 96 planches hors-texte. Paris, Larousse, 1956. Prix : 2.750 frs.

Cet ouvrage ne couvre pas le champ de toutes les découvertes de notre siècle. Les plus fondamentales ont été retenues, celles qui ouvrent l'intelligence de nouveaux horizons à l'activité humaine et nous obligent à reconsidérer les concepts fondamentaux de la science : matière, masse, énergie, espace et temps. La rédaction des divers chapitres a été confiée à des spécialistes connaissant admirablement leur domaine de travail et qui ont su dégager ce qui donne un intérêt profondément humain à la recherche scientifique. Citons parmi ces chapitres : l'exploration de la matière par L. Leprince-Ringuet et A. Astier ; les Energies nouvelles : énergie solaire, énergie des marées, énergie nucléaire ; l'exploration de l'infiniment petit par le microscope à contraste de phase et le microscope électronique ; enfin l'essor de l'Astronomie contemporaine par P. Couderc.

Jean ABELÉ.

E.-J. DIJKSTERHUIS. — **Die Mechanisierung des Weltbildes.** — Traduit du néerlandais en allemand par H. Habicht. Un vol. de VII-594 pages. Springer Verlag, Berlin, 1956. Prix, relié, DM 36.

Cette histoire des sciences, centrée autour de la naissance de la conception mécaniciste de l'Univers aux XVIe et XVIIe siècles, est de tout point remarquable, tant par la richesse et la précision de l'information que par la justesse des jugements portés sur l'évolution des idées et la part respective à attribuer aux divers penseurs et savants qui se sont succédés du XIIIe au XVIIe siècles.

Signalons en particulier les judicieuses remarques faites à propos de la critique par trop radicale des travaux historiques de Duhem par Mlle Anneliese Maier dans des livres récents et l'appréciation élogieuse du rôle joué par Bellarmin dans l'affaire Galilée.

Le livre se clôt sur l'œuvre de Newton, en laquelle s'achève en

effet une vue synthétique de l'Univers, à laquelle une loi unique, celle de la gravitation universelle, apporte le lien d'une universelle causalité, image de l'action divine qui s'exerce dans l'infini de l'espace et du temps.

Jean Abelé.

Olivier COSTA DE BEAUREGARD. — **Théorie synthétique de la Relativité restreinte et des Quanta.** — Un vol. in-8° de XII-200 pages. Gauthier-Villars, Paris, 1957.

Nos lecteurs connaissent déjà, par un article publié dans cette Revue en avril 1956, les démarches de la pensée de M. Costa de Beauregard tendant à concilier la théorie de la relativité restreinte et la théorie des quanta. A la suite de plusieurs travaux d'approche, l'auteur nous donne aujourd'hui un exposé d'ensemble d'une synthèse dont l'importance dépasse le cadre du formalisme mathématique qui l'exprime. Un souci épistémologique l'anime et la recommande à l'attention des philosophes, auxquels la lecture des deux premiers chapitres et du dernier est abordable. Signalons ici les deux directions principales dans lesquelles pourrait s'exercer fructueusement leur réflexion.

Le premier concerne l'*objectivité* de la théorie des quanta. On sait que, pour sauvegarder cette objectivité, Louis de Broglie, suivi par une école de jeunes physiciens, distingue deux sortes d'ondes : l'onde *u* à laquelle correspond un corpuscule déterminé dont elle exprime l'évolution spatiotemporelle et l'onde *psi* qui n'a qu'une signification statistique, relative aux résultats des mesures effectuées par le physicien. Cette interprétation s'oppose à la conception idéaliste de l'école de Copenhague représentée par Bohr et Heisenberg, pour lesquels les formules quantiques ne relient que nos prises de connaissance du monde matériel.

Pour M. Costa de Beauregard point n'est besoin de recourir à l'onde *u*. Il suffit, tout en reconnaissant à l'onde *psi* une signification purement aléatoire, de la référer, non aux opérations de mesures effectuées *hic et nunc* par le physicien, mais à l'appareillage qui les rend possibles. Cet appareillage est en effet réalisé à l'échelle de la macrophysique et conçu en fonction de ses lois, dont la portée objective n'est pas mise en question par les partisans de deux écoles.

Une confirmation de la justesse de ce point de vue, *à la fois aléatoire et objectif*, se trouve dans la signification qu'il permet de donner à l'*irréversibilité* des événements dont la suite constitue l'histoire de l'univers. On peut admettre, à l'échelle des phénomènes élémentaires, une totale symétrie entre l'avenir et le passé et expliquer ainsi, par exemple, à l'aide d'une inversion du sens

du temps, le comportement d'une *antiparticule* symétrique de celui de la particule correspondante. C'est alors dans l'interaction de ces systèmes élémentaires avec un système plus vaste, interaction poursuivie de proche en proche jusqu'au tout de l'univers, qu'il faut chercher l'origine de la flèche du temps. L'irréversibilité du devenir de l'univers est à la fois objective et aléatoire, du fait qu'elle est vérifiée par la totalité de ce devenir sans l'être par ses ultimes parties, individuellement considérées.

A cette remarquable justification de l'irréversibilité du temps, l'auteur ajoute toutefois une précision qui nous paraît en affaiblir singulièrement la portée. Le point de départ en est l'usage fécond qu'au long de toute son œuvre il fait de la conception quadridimensionnelle de l'univers due à Minkowski. Soucieux de lui donner une valeur d'explication, et non de simple représentation conformément à l'épistémologie de Duhem, il estime que l'univers matériel est donné en bloc et que seule la conscience, par la « lecture » qu'elle en fait, y introduit une évolution dirigée. N'est-ce point là, par un détour, donner partie gagnée à l'idéalisme de Copenhague? Si l'on reconnaît, à la suite de St Augustin, que la conscience actualise les parties du temps en se les rendant simultanément présentes, on sera plutôt tenté de penser que c'est la conception quadridimensionnelle de Minkowski qui constitue une *vue synoptique de l'univers par l'esprit*.

Jean Abelé.

Heinrich LANGE. — **Geschichte der Grundlagen der Physik; Band I. Die formalen Grundlagen: Zeit, Raum, Kausalität.** — Un vol. in-8°, X-356 pages. Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1954. Prix, relié, DM 22.

Dans une post-face de ce livre l'auteur se défend du reproche d'avoir donné plus de place à ses vues personnelles qu'à l'histoire de la Physique. Et il faut bien reconnaître que la première partie, qui ne comprend pas moins de 104 pages, donne cette impression, car elle est consacrée à une présentation et une justification de la philosophie kantienne professée par l'auteur. Ce n'est donc que dans les douze chapitres de la seconde partie — parmi lesquels deux sont de nouveau consacrés à Kant et à ses rapports avec Newton — que H. Lange expose le développement historique de la Physique, en le centrant sur les concepts de temps, d'espace et de causalité.

Ceci dit, nous nous plaisons à reconnaître que les efforts requis du lecteur, pour suivre et s'assimiler la pensée de l'auteur, sont amplement récompensés par une perspective du développement historique où, à des vues très pénétrantes sur l'interaction des

divers facteurs qui l'ont orienté, se joignent des jugements profonds et justes sur les grands épigones de la Physique.

Il n'est pas douteux que nous ayons dans ce livre une œuvre longuement mûrie, dont une lecture attentive et répétée peut seule capter la richesse d'information et de réflexion.

Jean Abelé.

OSCAR BECKER. — **Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung.** — Un vol. in-8°, XI-424 pages. Verlag Karl Alber, Freiburg-München. Prix, relié, DM 26.

Paru dans la même collection *Orbis Academicus* que l'ouvrage précédemment recensé d'Heinrich Lange, ce volume a été tout autrement conçu et rédigé par son auteur. Nous avons ici une série de documents originaux, textuellement reproduits ou traduits, présentés et classés par O. Becker, dans cinq chapitres consacrés : le premier à la Mathématique égyptienne et babylonienne ; le second à la mathématique grecque ; le troisième à la mathématique occidentale du xviie siècle ; le quatrième à la Critique mathématique du xixe siècle et le cinquième enfin aux directions suivies par la recherche mathématique au xxe siècle, sous les rubriques : Logicisme, intuitionnisme, formalisme.

Chacun de ces chapitres est à son tour divisé en sections qui ont permis à l'auteur de grouper les textes cités autour de problèmes d'une particulière importance. Ainsi dans le second chapitre, après quelques citations évoquant la naissance de la mathématique grecque, les textes reproduits sont groupés autour des thèmes suivants : Fondement de la mathématique infinitésimale, théorie des proportions, fondement systématique intrinsèque à la mathématique grecque, méthodologie et ontologie de la mathématique selon Platon, Aristote et les néo-platoniciens.

Nous ne pouvons mieux faire, pour donner aux lecteurs français une idée de la composition et de l'intérêt de ce livre, que de le comparer aux *Lectures de Mécanique,* publiées en deux volumes en 1908 et 1924 par Emile Jouguet. De part et d'autre la méthode suivie est la même : les textes cités sont précédés ou accompagnés d'un commentaire introductif, imprimé en caractères distincts de ceux des textes originaux.

Du fait de sa conception, ce livre est accessible à un cercle de lecteurs plus étendu que celui des mathématiciens de métier. Il a sa place marquée dans les bibliothèques scientifiques et celles des grandes écoles.

Jean Abelé.

Pierre BLANCHARD. — **L'attention à Dieu selon Malebranche, méthode et doctrine.** — Desclée de Brouver 1956, 263 pages.

Persuadé que l'attention est « le mot qui définit Malebranche et le situe à sa vraie place dans l'histoire de la philosophie » (p. 11) et frappé de constater que cet aspect central est à peine souligné par les interprètes, M. l'abbé Blanchard se propose de nous donner une étude sur ce sujet. Une première partie présente la *méthode* de l'attention, une seconde la *doctrine,* une troisième ouvre des *perspectives* plus générales : Malebranche philosophe de l'esprit, philosophe chrétien, mystique, contemplatif bérullien. La conclusion, par confrontation avec quelques écrivains ou penseurs contemporains qui ont également traité de l'attention (Proust, Maine de Biran, Bergson, Simone Weil), entend mettre en relief l'actualité et l'originalité de Malebranche.

M. Blanchard rassemble à peu près tous les textes relatifs aux divers aspects de l'attention ; il les situe et les explique dans leur ordre chronologique ; par là il fait apparaître sous un jour nouveau la pensée d'un maître pour lequel il se montre plein d'admiration. On appréciera plus particulièrement, croyons-nous, les passages sur l'attention et la conversion à Dieu (p. 22 sq.), sur l'attention comme *prière naturelle de l'esprit* (p. 38), la discussion des célèbres articles de J. Laporte sur la liberté et l'attention chez saint Thomas (p. 56 sq.), l'exposé sur l'*attention alternative* (aux dogmes définis d'un côté, aux exigences rationnelles de l'autre, p. 182 sq.). A propos de la mystique, M. Blanchard croit trouver chez son auteur des allusions claires aux épreuves mystiques et à une expérience personnelle de la présence divine ; il en conclut donc que Malebranche fut authentiquement un mystique. On sent toutefois qu'il n'avance pas son opinion avec une entière sécurité, puisqu'il éprouve le besoin de restreindre la signification de la mystique :

> « Ne pourrait-on pas définir la vie mystique comme la sensibilité au mystère, le sentiment que donne une foi vivante de la présence divine, la conscience douloureuse de l'absence, de la distance, l'insatisfaction foncière de tout ce qui n'est pas Dieu et même son irréalité ? Dans cette perspective, Malebranche, comme Bérulle, Newman, Faber, trois oratoriens, serait un mystique » (p. 199).

Les écrits de Malebranche manifestent assurément un sens religieux de la grandeur de Dieu et de la transcendance divine ; il est digne à ce titre d'être considéré comme un maître spirituel. Mais quand il faut décider s'il convient ou non de l'appeler mystique, on retombe dans l'insurmontable ambiguïté de ce mot ; ce livre le montre une fois de plus.

M. Blanchard veut faire estimer Malebranche et il réussit, ne serait-ce qu'en laissant parler son auteur et en présentant les textes les plus suggestifs. Cependant, si les matériaux sont excellents, l'ouvrage aurait gagné à être plus longuement mûri et rédigé d'une manière plus synthétique ; le lecteur a parfois l'impression de se trouver en face d'un alignement de fiches ou de notes de cours. Si les divisions sont nettes et judicieuses, la présentation et le commentaire restent souvent trop brefs ; les schémas, trop nombreux, exigeraient un exposé beaucoup plus ample. Mais sans doute M. Blanchard, qui semble en Malebranche avoir trouvé son maître, nous donnera-t-il un jour des études plus fournies sur ce grand représentant d'un type de philosophie chrétienne.

A. SOLIGNAC.

Louis FOUCHER. — **La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle.** — Un vol. in-8° de 280 pages, Vrin 1955.

La renaissance thomiste, prescrite en 1879 par Léon XIII dans son encyclique *Aeterni Patris* ne se présenta pas en France comme un événement inopiné. Elle rencontra, au contraire, chez les penseurs catholiques, un accueil qui attendait son harmonie avec les dispositions profondes des esprits. On s'est interrogé sur les causes de cette ouverture au Thomisme. Parmi les explications proposées, M. L. Foucher en a retenu une, celle de M. Brunschvicg : d'après lui la voie fut frayée au thomisme par le mouvement traditionnaliste et autoritaire qui se produisit après la Révolution française, et dont les principaux promoteurs furent Bonald et de Maistre, puis Lamennais, avant son schisme. Cette opinion appelle d'ailleurs bien des nuances, comme l'a bien vu Brunschvicg lui-même, car de prime abord, les traditionnalistes semblent s'opposer au thomisme sur des points essentiels, tels que la valeur de la raison humaine, ses rapports avec la foi, le rôle de l'expérience dans la connaissance, etc..., ils partageaient du reste au sujet de la scolastique les préjugés de leur époque. Mais si l'on creuse assez les doctrines pour en ressaisir l'inspiration profonde, peut-être alors, en dépit des divergences apparentes, une harmonie foncière se manifestera-t-elle. Tel est le problème que M. Foucher s'est proposé d'élucider. Si son enquête a confirmé l'hypothèse initiale, elle ne l'a fait qu'après avoir élargi les perspectives, et tenu compte de l'interférence d'autres courants de pensée, favorables ou contraires au traditionnalisme, comme aussi de l'évolution de ce dernier. Car ce mouvement a été amené à modifier ses positions premières, sous l'impulsion de ses plus jeunes adhérents, plus libertaires et

amis du progrès, et aussi pour se conformer aux avertissements successifs du magistère.

Parmi les alliés du traditionnalisme, M. Foucher compte en première ligne Chateaubriand, qui, dans le *Génie du christianisme* mit les sensibilités de l'époque en contact avec les sources chrétiennes authentiques. Parmi ses adversaires, le plus considérable fut sans conteste V. Cousin qui dénonça le scepticisme métaphysique du système. Cette accusation qui n'était pas sans fondement provoqua un redressement parmi les catholiques. S'inspirant de St Augustin et de Malebranche, ils cherchèrent dans l'ontologisme une doctrine capable de rendre confiance en la raison humaine. Toutefois, certains défauts inhérents au système, certaines déviations possibles invitèrent à puiser dans le thomisme les qualités et principes complémentaires.

Dès lors il est facile de voir, par rapport à ce traditionnalisme élargi, la signification de l'acte de Léon XIII : il répondait à ses aspirations vers une discipline de pensée, émanant du pouvoir spirituel ; à sa recherche d'une doctrine solide et sûre, en accord avec le sens commun, coordonnée à la foi et intimement unie à elle, sans confusion toutefois. Par ailleurs le retour au Thomisme fut favorisé par deux grands courants de pensée : le mouvement romantique, et le mouvement historique, issu d'Hegel et bientôt diffusé en France. Le premier éveillait l'intérêt pour la civilisation du Moyen-Age ; le second portait à étudier les grands génies qui dominent l'humanité, parmi lesquels Cousin lui-même n'hésitait pas à compter St Thomas d'Aquin.

Il faut ajouter, à ces influences très diverses, celle de la Compagnie de Jésus. Les Jésuites, en effet, n'ayant jamais abandonné pour leur propre compte la tradition de la grande scolastique, jouèrent un rôle de premier plan dans la présentation du Néo-Thomisme. De multiples facteurs concourent donc à expliquer l'initiative pontificale.

La complexité du sujet a conduit M. Foucher à élargir son étude, jusqu'à présenter un tableau de la philosophie catholique en France au XIXe siècle. En outre, il a soin de souligner au passage les diverses conceptions de la philosophie chrétienne, apparues à cette époque, apportant différents témoignages, propres à éclairer une question toujours actuelle. Si les spécialistes ont beaucoup à puiser dans ce livre, sa lecture n'en demeure pas moins accessible à tous : bien que solidement et largement informé, il n'impose jamais au lecteur le fardeau d'une érudition pesante et de mauvais goût. La matière est bien dominée et clairement répartie, de sorte que cet ouvrage, axé sur le renouveau thomiste peut constituer en même temps un excellent guide pour l'étude de la philosophie française, entre les années 1800 et 1880. Parmi la richesse

un peu tumultueuse des influences et des doctrines, l'auteur met en évidence les courants directeurs. De plus, son enquête lui donne l'occasion de passer en revue les principales personnalités philosophiques du temps, marquant à la fois l'originalité de chaque auteur et sa contribution au progrès général de la pensée chrétienne. Et cette énumération n'a jamais rien de fastidieux, parce que tout est unifié et animé par le mouvement dialectique, qui soutient l'attention jusqu'à la conclusion finale.

En somme, l'intérêt du livre est double : montrer les attaches du Néo-Thomisme avec toute l'activité intellectuelle du temps — et présenter un panorama de la philosophie chrétienne au XIXe siècle. Ce travail est d'autant plus appréciable qu'il n'avait guère été réalisé jusqu'ici.

J. VUILLERMOZ.

François HOUANG — **Le Néo-hégélianisme en Angleterre : La Philosophie de Bernard Bosanquet (1848-1923).** — Un vol. in-8 de 232 pages. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, J. Vrin, 1954.

De l'Humanisme à l'Absolutisme : L'évolution de la pensée religieuse du néo-hégélien anglais Bernard Bosanquet. — Un vol. in-8 de 133 pages. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, J. Vrin, 1954.

Ces deux livres contiennent la thèse principale et la thèse secondaire de philosophie que M. François Houang présenta en 1952 devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, en vue du Doctorat ès Lettres.

Il nous manquait encore en langue française les monographies des principaux philosophes du mouvement néo-hégélien anglais. En publiant ses thèses, M. Houang nous donne un exposé complet de la philosophie de Bernard Bosanquet ; de plus il a pris la peine de situer cette philosophie dans tout le mouvement néo-hégélien et d'en faire ressortir l'originalité par rapport aux philosophies pragmatiste, réaliste et personnaliste. Il nous dit avoir employé conjointement trois méthodes dans ses recherches : celles qui conviennent d'abord à une histoire littéraire, puis à une étude de vocabulaire philosophique, enfin à un effort d'intuition pour dépasser les mots et les formules. Il en résulte une connaissance très sûre du développement de la pensée de B. Bosanquet et une exposition très claire de ce développement tant au point de vue de sa philosophie générale qu'au point de vue de sa pensée religieuse.

Les deux thèses décrivent d'une manière parallèle ces deux points de vue.

La première thèse nous montre d'abord le jeune Bosanquet s'attachant d'un point de vue individualiste au problème de la connaissance et de la réalité. Unissant la forme de notre pensée et la matière de notre expérience, nous formons, selon Bosanquet, « notre monde réel ». La métaphysique se trouve ainsi réduite à la logique. Décrire le progrès de notre connaissance, c'est décrire le progrès du réel pour nous. Sous l'influence de F. H. Bradley, Bosanquet passe de ce point de vue anthropocentrique à une position épistémologique où la connaissance dont on parle, est celle qui constitue l'expérience absolue. Mais Bosanquet ne suit plus Bradley quand celui-ci rejette l'identité hégélienne de la pensée et de la réalité. Bosanquet au contraire s'attache avec persévérance à décrire la place de chaque aspect de l'expérience finie dans l'individualité absolue. Il ne va pas jusqu'à adopter le détail de la dialectique hégélienne, mais il croit réussir à montrer la signification des principaux degrés d'expérience, là où Bradley disait simplement qu'ils font partie de l'Absolue, sans que nous sachions comment. (Bosanquet, lui, se prononce par une priorité de l'expérience esthétique.)

La seconde thèse, après avoir décrit la portée religieuse du néo-hégélianisme anglais au XIX[e] siècle, nous présente aussi un jeune Bosanquet aux préoccupations humanistes. Le caractère individualiste de la foi qu'il professait le fera d'abord se préoccuper, quand il aura perdu cette foi, de mettre les choses de l'esprit à la portée de tous les hommes. Le religieux et le profane sont réconciliés, pourvu qu'ici et maintenant nous vivions pour les valeurs supérieures. L'influence de Bradley le fait passer aussi, en matière religieuse, d'un point de vue individuel à un point de vue cosmique. La religion doit fixer notre rapport à la réalité cosmique absolue. A la fin de sa vie, Bosanquet considère l'humanisme progressiste et moraliste comme une erreur qu'il faut combattre pour mettre l'accent sur la religion et une conception héroïque de la vie humaine. Alors qu'au point de vue individualiste la souffrance rédemptrice lui avait paru sans signification, maintenant il prêche que la souffrance doit être acceptée, car elle nous aide à remplir notre rôle de héros inconnu dans le grand drame cosmique.

Les deux thèses de M. Houang se concluent par des mises au point très claires. La sympathie qu'il a montrée à travers son analyse pour la pensée de Bosanquet ne l'empêche pas d'être ici assez tranchant. Bosanquet aurait sacrifié à tort la réalité du temps objectif ; la personnalité humaine est constituée trop exclusivement par le contenu de la conscience et pas assez par son expérience ; la liberté n'échappe pas à la nécessité rationnelle, puisqu'elle n'est qu'une détermination logique du contenu de conscience ; la preuve de l'identité des personnes en raison de l'identité des contenus de conscience repose sur le bien faible argument qu'est le cas patho-

logique de personnalité multiple. Enfin l'intégration des personnes à la totalité sociale ou absolue est aussi critiquée. Cette dernière thèse a son retentissement dans la pensée religieuse de Bosanquet et c'est là surtout qu'elle montre sa faiblesse. Le caractère unique de chaque vie humaine est transformé en un ensemble de qualités universelles, et Bosanquet ne croit pas alors devoir défendre l'immortalité de l'âme. Finalement c'est la solution du problème de Dieu qui est trouvée inadéquate : quel croyant admettra que son Dieu soit inférieur à l'Absolu ? Ou même si Dieu est laissé identique à l'Absolu, combien admettront que l'Absolu puisse contenir à la fois les différences du mal et du bien, du péché et de la sainteté ?

Au milieu de sa critique M. Houang laisse tomber cette phrase qui n'est pas, je crois, trop sévère : « Pour 'rationaliser' l'activité infiniment riche de l'absolu, il (Bosanquet) recourt finalement à un acte de foi bien plutôt qu'à un argument philosophique ». (*Le néo-hégélianisme*..., p. 215). En dépit de toute sa sympathie pour la pensée de Bosanquet, M. Houang ne s'y est pas laissé tromper. Mais peut-être qu'en quelques autres points il n'a pas toujours vu combien Bosanquet avait l'art de sauver les apparences. Ce fut la tâche proprement philosophique de Bosanquet, quand, réagissant contre Bradley qui condamnait les « apparences », il montrait leur place et leur hiérarchie dans l'Absolu. Mais ce n'est pas seulement, je crois, à propos de Green, comme l'a bien vu M. Houang, que Bosanquet, en un autre sens, sauve les apparences d'un accord avec un autre défenseur de l'idéalisme. S'il y a bien eu en effet une influence réelle de Bradley sur Bosanquet pour le faire passer d'un point de vue individualiste à un point de vue absolutiste, il me semble que Bosanquet a laissé trop croire à l'affinité de leurs systèmes. M. Houang nous indique des différences entre Bradley et Bosanquet ; mais peut-être n'a-t-il pas réalisé suffisamment que non seulement leur conception de l'Absolu était irréconciliable, mais que leurs efforts allaient en sens opposés. Il ne suffit pas de dire que Bradley aurait dû compléter sa théorie de la pensée et y voir un produit de la *Vernunft* et pas seulement du *Verstand* hégéliens, pour que les positions de Bradley et de Bosanquet se rapprochent et soient compatibles. Bradley rejette de l'Absolu non seulement toutes relations externes, mais aussi toutes relations internes. Et c'est pourquoi il renonce à toute réduction du réel à la pensée, de quelqu'ordre que soit cette pensée. Et tandis que Bosanquet consacre tant d'efforts à montrer comment le principe d'individualité pénètre tous les aspects du réel, Bradley en consacre autant à montrer que l'Absolu ne peut être simplement aucun de ces aspects, mais doit être une expérience simple et immédiate. M. Houang aurait pu démasquer davantage cette prétention de

Bosanquet de se montrer d'accord non seulement avec son maître Green, mais aussi avec son ami Bradley. N'est-ce pas le même défaut qui a poussé Bosanquet à donner la solution à tant de problèmes particuliers dans son système, sans preuve vraiment solide, mais par une sorte d'éclectisme qui aussi ne me paraît pas suffisamment condamné. Les thèses suivantes sont autant d'exemples de cet éclectisme : « Le plus grand art, c'est la plus profonde logique » ; le mécanisme et la finalité sont compatibles ; l'âme est la perfection émergente du corps et sa forme ; l'âme est comme une monade leibnizienne, mais cette monade a des fenêtres...

En attirant l'attention sur ces points je manque peut-être de cette discrétion et de cette sympathie pour Bosanquet qui marque si profondément, je l'ai dit, l'œuvre de M. Houang. Quoiqu'il en soit, pour qui veut s'initier à la philosophie de ce maître de l'idéalisme anglais, ou même avancer très loin dans la connaissance synthétique de cette philosophie, les deux thèses de M. Houang sont, et resteront sans doute pour longtemps, des œuvres indispensables.

J. DE MARNEFFE.

Jean PUCELLE — **L'Idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley.** — Un vol. in-12 de 295 pages. Collection : Être et Penser, Cahier de Philosophie, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1955.

L'histoire de l'Idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley que M. Pucelle a écrite en français, comble une véritable lacune. Non seulement nous n'avons pas, que je sache, de telle histoire écrite en cette langue, mais même en anglais le livre de John H. Muirhead (*The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy,* Londres, 1931) contient plutôt des *études* sur l'histoire de l'idéalisme qu'il ne constitue cette histoire. En allemand, le livre de Rudolf Metz (*Die philosohischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien,* Leipzig, 1935 ; traduit en anglais sous le titre : *A Hundred Years of British Philosophy,* London, 1938) ne nous donnait qu'un seul chapitre, d'ailleurs long mais moins analytique, sur le mouvement néo-idéaliste.

La thèse de Muirhead est qu'il y a une véritable tradition idéaliste dans la philosophie anglaise et que le néo-hégélianisme de la fin du siècle dernier et du début de ce siècle s'inscrit tout naturellement dans cette tradition. Rudolf Metz, au contraire, voit dans l'infiltration de l'idéalisme allemand dans la philosophie anglaise un changement complet et une ré-orientation de cette philosophie. M. Pucelle préfère la thèse de Muirhead. Le développement de l'idéalisme anglais obéit à des facteurs internes. Cet idéalisme avait

ses thèmes : le Moi ou la liberté, l'union du sujet et de l'objet, le Tout organique, avant de subir l'influence allemande et, quand il se fut ouvert à celle-ci, il n'a pas manqué de renouveler ces thèmes.

Coleridge et Carlyle ont créé un milieu favorable à l'idéalisme. J. Ferrier est présenté comme « le plus puissant (métaphysicien) peut-être que la Grande-Bretagne ait connu entre Berkeley et Bradley ». Selon lui, « l'absolu, loin d'être un bloc rejeté au-delà des relations, est lui-même la relation essentielle entre le subjectif et l'objectif ». La pensée de J. Grote offre des traits qui permettent des comparaisons intéressantes : le fait primitif de l'immédiateté au niveau de la sensation est rapproché de la totalité sentie (*the Whole of feeling*) chez Bradley ; le *Cogito* est décrit comme plus biranien que cartésien.

Vers le milieu du siècle, Kant, qui d'abord était considéré comme un ennemi de la religion, est interprété comme son allié ; mais finalement c'est à Hegel que l'on a recours pour faire la conciliation de la raison et de la foi. H. Stirling le présente comme ce conciliateur. Mais l'hégélianisme de Stirling n'est encore qu'une logique. Les poètes, comme Wordsworth et Browning, les théologiens, comme F. D. Maurice et J. Martineau, continuent à créer l'atmosphère où se développeront bientôt les grands essais de synthèses hégéliennes plus ou moins orthodoxes. Parmi les théologiens, Newman est défendu, en passant, contre l'accusation de pragmatisme religieux ; la raison n'est pas infirme ; seulement elle n'est pas toujours assez subtile : « Il ne faut donc pas la répudier, mais l'assouplir, pour rejoindre et ratifier les données concrètes de l'expérience religieuse qui comporte toujours quelque chose d'individuel et d'incommunicable ».

Avec T. H. Green s'ouvre la période des synthèses. Ici M. Pucelle parle avec une compétence spéciale, puisqu'il a écrit lui-même une thèse sur Green. (Malheureusement, cette thèse est encore inédite, nous dit M. F. Houang dans la Préface d'un de ses ouvrages sur Bosanquet) : « La nouveauté apportée par Green consiste à substituer à la relation *horizontale* une relation *verticale* entre la nature et l'esprit, en montrant l'esprit déjà présent et travaillant dans la nature pour s'élever au-dessus d'elle par les fonctions de connaissance et d'action ». Le dualisme exagéré qui séparait nature et esprit est donc surmonté. La morale de Green défend la personne comme la valeur suprême et sa philosophie religieuse est dans le prolongement de sa métaphysique. « Tout l'univers de l'expérience se rattache à la Conscience éternelle qui se communique à nous, et avec laquelle nous coïncidons partiellement... Par la connaissance, nous tendons à nous assimiler le monde ; et par l'amour à nous assimiler au monde ».

E. Caird reprend le thème de la relation : esprit et nature,

sous les noms : sujet, objet. « Plus hégélien que Hegel », il mécanise la logique antithétique. « On peut le lire sans déception après Hegel qu'il égale en vigueur dialectique et surpasse en clarté ». Son frère, J. Caird, applique la philosophie nouvelle à l'étude des dogmes.

Abordant l'étude de Bradley, M. Pucelle annonce qu'il va suivre l'ordre génétique ; mais il n'est guère fidèle à sa promesse, quand il expose la morale de Bradley après sa métaphysique. Bradley nous dit lui-même que, lorsqu'il composait ses *Ethical Studies,* sa métaphysique n'était encore qu'entrevue et loin d'être élaborée. (Cf. ibid. : pp. viii, 2, 65, 165-6, 247, 250, 344). Bradley veut être métaphysicien. Cependant, selon lui, il ne faut pas négliger la psychologie phénoménaliste. Sa logique « correspond à une phase critique de l'évolution » de sa pensée. M. Pucelle avoue qu'elle est mal composée, mais il s'efforce de la résumer en des pages difficiles et serrées. Le problème de la validité des catégories est soulevé par Bradley au terme de ses *Principles of Logic.* M. Pucelle nous dit que la solution est entrevue dans les *Terminal Essays.* Il aurait dû dire que la solution n'est pas simplement entrevue, mais répétée et adaptée au contexte de la *Logique,* car les *Terminal Essays* sont, comme il le sait, de 1922, et la solution du problème soulevé à la fin de la *Logique* est donnée déjà dans l'Essai de Métaphysique, *Appearance and Reality,* publié en 1893. L'Absolu y apparaît comme répondant au « vœu de la raison ». Il est supra-relationnel. M. Pucelle voit d'abord le ressort de l'argument en faveur de l'Absolu dans le pouvoir de la négation ; puis il dit que Bradley arrive à l'Absolu par « une foi philosophique ». De deux interprétations la seconde me semble plus vraie, car chez Bradley les négations ne conduisent pas dialectiquement à une connaissance positive plus claire, comme chez Hégel. Le passage est fait d'une pluralité de négations à un Absolu où toutes les contradictions sont sensées se résoudre, mais on ne sait comment. Sa solution est donc plutôt un saut du scepticisme au dogmatisme. A la fin de son livre, M. Pucelle dira bien, contre Bradley, qu'il ne croit pas pour sa part que l'on puisse passer à un Absolu au-dessus des relations. N'est-ce pas négliger ce «vœu de la raison» qui est pour une transcendance ? Bradley l'avait bien vu ; mais, s'il a posé une Réalité absolue, il a eu tort d'y précipiter toutes les « apparences ».

Pour être complet, M. Pucelle se devait de nous résumer aussi la philosophie de Bernard Bosanquet. Nous avons maintenant les exposés complets de M. François Houang. M. Pucelle cite ces ouvrages dans une note, mais il ne semble pas s'en être servi. Quand il nous dit que, selon Bosanquet, « la philosophie de l'Absolu n'est pas une présupposition arbitraire de la logique, mais son épanouissement légitime », il aurait été avantageux d'ajouter

que les derniers chapitres de la *Logique* (8, 9, 10) qui montrent ceci, sont, non de 1888 comme le reste du livre, mais une addition de la Seconde Edition publiée en 1911. Dans l'entre-temps, Bradley avait bousculé les idées de Bosanquet, le forçant à un complément de doctrine. M. Pucelle a bien vu que Bosanquet est surtout un éclectique.

Le dernier chapitre sur « La Dissolution du Monisme » mentionne les noms de ceux qui gravitent autour des grands maîtres de l'idéalisme. Le titre du chapitre et sa place à la fin du livre pourrait donner l'illusion d'une dissolution postérieure à l'époque des maîtres. En fait cette dissolution de l'idéalisme est plutôt une résistance qui lui est contemporaine, puisqu'elle est causée par des auteurs comme A. Seth (Pringle-Pattison) dont les œuvres principales précèdent la fin du XIXe siècle.

En conclusion, M. Pucelle nous dit que c'est avec Ferrier que l'équilibre entre les thèmes idéalistes du Moi et du Tout organique avait été atteint. C'est pour n'avoir pas défini de la même manière l'absolu que Bradley est accusé d'avoir préparé la chute de l'idéalisme. Je croirais volontiers cependant que Bradley a été plus logique que les autres idéalistes anglais et qu'il n'a fait que pousser à fond les prémisses de l'idéalisme. Si elles se révèlent destructives, n'est-ce pas qu'elles doivent être abandonnées ou corrigées ? Cependant je suis prêt à admettre, avec M. Pucelle, que l'école idéaliste anglaise « a produit assez d'œuvres capables d'alimenter la méditation pour qu'on n'estime pas vain de lui demander encore des leçons ». Le livre de M. Pucelle servira alors de guide excellent, car peut-être même le lecteur de langue anglaise n'en a-t-il pas d'aussi clair, d'aussi précis et d'aussi complet.

(Une correction cependant s'impose : p. 215 le diagramme donné à propos des termes du raisonnement est transcrit incorrectement. Cf. Bradley : *The Principles of Logic,* 2e éd., p. 260. De plus, chez Bradley le diagramme explique l'exemple cité « à la section précédente », c'est-à-dire au bas de la page 258 des *Principles of Logic,* et non le premier exemple donné au chapitre précédent, p. 246, comme l'a cru M. Pucelle.)

J. DE MARNEFFE.

Martin HEIDEGGER. — **Was ist das — die Philosophie ?** — Un vol. in-12° de 46 pages. Günther Neske Pfullingen, 1956. Prix : DM 4.80.

Martin HEIDEGGER. — **Qu'est-ce que la philosophie ?** — Traduit de l'allemand par Kostas Alexos et Jean Beaufret. — Un vol. in-12° de 54 pages. N.R.F. Gallimard, 2e édition, 1957.

Par cette conférence prononcée à Cerisy-la-Salle (Normandie)

en août 1955, Heidegger voulait simplement introduire à un entretien sur la philosophie. Aussitôt les conditions d'une telle introduction font problème. Comment parler *sur* la philosophie sans lui demeurer extérieur ? Or l'interrogation concernant la philosophie nous affecte dans notre être. Il faut donc écouter le langage même de la question. Le : « Qu'est-ce que... ? » évoque le τί τὸ ὄν ; d'Aristote mais risque d'être interprété, comme chez le Stagirite, dans un sens quiditatif et finalement ontique. Erreur de toute la pensée occidentale qui, au dire de Heidegger, manque l'être. Echec aussi de toute explication historisante (*historisch*) qui comparerait entre elles des définitions de la philosophie. La question est « historiale » : elle met en cause notre destin : « *eine geschtliche d.h. eine geschick-liche Frage* » (p. 18). Il faut revenir au terme grec originel. Il évoque cette tension vers le σοφόν propre aux présocratiques. Le σοφόν — selon une interprétation curieuse que l'auteur emprunte à Héraclite — désigne l'"Εν, Πάντα : l'Un-Tout c'est à dire l'être rassembleur de l'étant — Λόγος.

Philosopher, sera donc, pour l'homme, se tenir dans une correspondance (*Entsprechen*) qui porte au langage l'appel de l'être de l'étant. (tr. fr., pp. 48-50).

On retrouve dans ce mince ouvrage les thèmes chers à Heidegger : nostalgie du fondamental et de l'originaire dans une problématique, signification du Dasein comme « Lichtung des Seins ». A qui s'étonnerait de l'interprétation des présocratiques, d'Aristote ou du cogito cartésien (tr. fr., p. 45-47), Heidegger répond ici, comme il le fit aux détracteurs de *Kant und das Problem der Metaphysik*, qu'il ne rompt pas avec l'histoire de la philosophie, mais effectue « une appropriation et une métamorphose de ce que livre la tradition » (tr. fr., p. 37). Sans doute en effet est-ce en refusant d'« historiser » que l'on pose en vérité la question : « Qu'est-ce que la philosophie » ?

La traduction est fidèle aux transpositions françaises reçues du vocabulaire heideggerien et cela est précieux. Par contre était-il nécessaire de traduire *fügen* par « ajointer » (p. 21 et 36 : tr. fr., pp. 24 et 41) et surtout : « *Indem wir auf diesem Zuspruch hören...* » (p. 34), par : « C'est en oyant un tel appel... » (tr. fr., p. 38) ?

François Evain, s. j.

Thomas RÄBER. — **Das Dasein in der « Philosophie » von Karl Jaspers.** — Un vol. in-8° de 204 pages. Francke Verlag, Bern 1955. Prix : F.S. 14.55.

La plupart des études consacrées jusqu'ici à Jaspers s'orientent

d'emblée dans son univers. L'ouvrage présent, par contre, judicieux, ordonné, méthodique, est une confrontation critique, inspirée à l'arrière-plan par la *philosophia perennis*. Une telle tentative était d'autant plus fructueuse que Jaspers passe à tort pour un penseur mou, dont l'emprise réside pour une bonne part dans le style et le pathétique personnel. Or la thèse de Räber montre que Jaspers résiste à l'épreuve d'une discussion rigoureuse, et cela sur l'un des mots les plus complexes et polyvalents de son vocabulaire et du lexique philosophique : *Dasein*.

Dans l'œuvre de Jaspers, ce mot désigne principalement le *Vorkommendes überhaupt*, c'est-à-dire l'étant en général, et le *Dasein* subjectif, c'est-à-dire le Moi et son monde. Cette dualité, cette coïncidence de la dénomination sert de point de départ problématique et de fil conducteur aux longues analyses de l'auteur (p. 73). Le problème ne peut être disjoint du projet premier de Jaspers, la quête de l'Etre. Le principe de la solution lentement élaborée est le suivant : le *Vorkommendes,* comme donnée neutre et opaque de l'expérience, n'est que second, réfléchi, il émerge d'une vie, d'une totalité, qu'il n'épuise pas — et, d'autre part, le *Dasein* subjectif est la réalité la plus immédiate, à la fois la plus pauvre et la plus riche. De sorte que, sans attribuer pour autant à Jaspers un vitalisme, il y a une adhérence vitale entre le monde de la perception et la dense présence du Moi dans le monde (cf. p. 171).

L'écartement est considérable, dans *Philosophie,* entre la connaissance ou l'objectivité, et la subjectivité. Mais il se trouve réduit dans la *Logique* (p. 93). En réalité, cette réduction (p. 90) procède de l'élargissement dû à la notion cardinale d'englobant (pp. 103, 106). La clef du problème initial se trouve dans l'*umgreifendes Dasein* (p. 125), c'est-à-dire dans ce vaste mouvement d'inclusion qui replace le *Dasein,* comme mode de l'englobant, dans l'ensemble à la fois fluide et puissamment articulé de la périéchontologie, où se développe la recherche de l'Etre. Par là, Räber est amené à préciser, à la suite d'Ernst Mayer, le rapport de la Philosophie et de la Logique (pp. 99, 107, 111-3 ; et les notes pp. 162, 164, 167). Inversement, l'analyse du *Dasein* sert d'illustration exemplaire à la méthode de l'englobant (p. 101 sq). La Logique est l'éclaircissement et la prise de conscience de l'*Existenzphilosophie,* dans laquelle l'opération fondamentale, transcender, s'accomplit unilatéralement à partir de la subjectivité. Sa fonction équilibrante s'affirme ainsi au plan de l'Etre transcendantal. Räber souligne, en face de la cohésion englobante, les incertitudes et les insuffisances du langage catégorial, et fait cette remarque, pour la porter à crédit, que Jaspers revient en un sens en deçà de Kant. C'est pourquoi aussi — Räber omet cette explication après l'avoir amorcée — il n'y a pas lieu pour Jaspers de distinguer entre *Dasein,* le mode d'être, et *Daseiendes,* l'être-là factice.

Est-ce à dire qu'en regard de l'intention première de Jaspers le recours à l'englobant et l'établissement de l'Etre transcendantal lèvent toutes les difficultés et toutes les impasses ? L'auteur ne le croit pas, et il ne revient pas sur la critique formulée au début. L'objection de principe est simplement reportée au terme. En effet, la scission d'abord aperçue entre le *Vorkommendes* et le *Dasein* subjectif, et résolue ensuite par l'introduction de l'englobant, est profondément creusée dans la dualité fondamentale du philosopher de Jaspers, à savoir, selon la terminologie de Nicolai Hartmann, l'*intentio recta* ou la quête de l'Etre, et l'*intentio obliqua* ou l'inflexion subjective (pp. 15, 28, 45, 54, 69-70, 90). Cette division est le levier de l'examen critique. Le privilège de l'*intentio obliqua* exile l'Etre à une distance inaccessible, comme l'Un de Plotin — ceci dans *Philosophie*. Et, dans la Logique, l'Etre absolu et transcendant recule à l'infini au delà de l'Etre transcendantal qui est l'unité des modes de l'englobant. Si le risque de *Formlosigkeit* (Bollnow, p. 27) et d'engloutissement dans la subjectivité y est en partie conjuré, le danger d'agnosticisme demeure. La Transcendance reste inexorablement murée, son mystère impénétrable. Le caractère précaire de l'*intentio recta* entraîne cette difficulté insurmontable.

Ce reproche n'est pas neuf, et nous l'avons adopté pour notre part. Il tient d'ailleurs à la situation historique. Mais il faut rendre justice à Jaspers et reconnaître qu'il l'assume sciemment, et que tout son effort consiste à l'alléger par le rôle croissant de la raison qui s'origine dans l'Un (p. 148) et donne à l'existence élan et propulsion. D'autre part, si l'image de la philosophie de Jaspers et de sa (relative) évolution nous semble conforme, elle ne tient pas compte, sur un thème limité, de tous les éléments mis en jeu, et notamment de la reprise par les chiffres. Le résumé à grands traits, d'ailleurs excellent (comme les nombreuses notes), placé en tête de l'ouvrage, n'est qu'une introduction, un hors d'œuvre, et l'auteur s'y réfère peu pour la suite. En somme, les mérites du livre sont aussi ses limites, sa rigueur fait son étroitesse. Il est très difficile chez Jaspers de ne déployer qu'un aspect et de tronquer les autres. La présence de l'englobant dans chacun de ses modes appelle toute la systématique, et le dernier mot n'est pas dit sur l'agnosticisme jaspersien tant qu'on néglige la théorie du Chiffre. De même, la relation de l'existence possible au *Dasein* est plus étroite que Räber ne semble l'insinuer : c'est entre la « conscience en général » et les autres modes que la séparation est béante (pp. 76, 152). L'auteur, qui débrouille si heureusement l'enchevêtrement (*Verschlungenheit*) du rapport Moi-Monde, peine parfois à retrouver l'englobant à travers les déterminations logiques, alors qu'il est toujours déjà là, comme espace « prélogique » du philosophe (cf. p. 165) plutôt que comme manifestation de l'Etre. Ce qui est vrai, c'est que

les transitions et les rebonds dans l'englobant n'ont pas partout la même franchise, la même élasticité ; la méthode n'est pas un processus dialectique, n'a pas un champ d'application uniforme. Par exemple, la liaison *Dasein-Existenz* est beaucoup plus saillante que celle de la conscience en général au *Dasein* subjectif, au *Ich* qui la porte. Le danger est toujours de faire de l'englobant un commun dénominateur, une mesure objective unique de toutes ses apparitions.

Ceci soulève la question du nombre des modes (p. 147). Selon Räber, il ne s'épuise pas dans la table des sept : à la limite, le nombre des englobants est infini, il y a autant d'englobants que d'individus (pp. 165-6). C'est aussi, plus ou moins l'avis de Gerhard Knauss dans son remarquable article du volume *Karl JASPERS* publié chez Kohlhammer. Nous sommes très réticent devant cette multiplication. La liste systématique établie par Jaspers ressortit à la nature même de l'englobant. Notre scepticisme trouve d'ailleurs une confirmation dans la « réponse » de Jaspers aux points d'interrogation de Knauss.

Nous avouerons également peu d'enthousiasme pour l'assimilation (pp. 86-7) du *Dunkel* originel à la *materia prima* ou au motif idéaliste du Dieu en devenir. De tels rapprochements égarent plus qu'ils n'éclairent, et trahissent, dès qu'on s'y fixe, le dessein de Jaspers. Du reste, Räber ne les avance que prudemment.

Cependant, notre approbation surpasse nos dissentiments. La philosophie de Jaspers est bien une philosophie à double entrée, ou à double entente : le Moi et l'Absolu (la Transcendance). Mais ce serait une erreur de se braquer sur les contradictions initiales. Les deux origines ou les deux mouvements (p. 91) se rejoignent dans l'*Erscheinung* de l'Etre à travers un Moi démesurément agrandi (p. 69), au moyen d'une expérience inexprimable qui appartient à la « foi » (p. 92). Mais l'En-soi de l'Etre est *unaufhebbar,* et la réalité des choses concrètes singulières reste flottante (pp. 76, 79). Les problèmes de la périéchontologie gravitent autour de l'ontologie classique comme leur support caché. Qu'on nous permette à ce sujet de renvoyer à la longue étude sur Jaspers publiée ici-même, l'an dernier.

X. Tilliette.

Simon L. FRANK — **Dieu est avec nous**, traduit du russe par Maxime Herman, Coll. « Philosophie de l'Esprit », Aubier, Paris, sans date (1955), 276 pages, 900 frs.

Plutôt que de reprocher à l'auteur de ne pas penser catholique, nous voudrions souligner ce que cet ouvrage apporte d'universelle-

ment valable et quel profit peut en retirer tout lecteur. M. Frank est animé d'une conviction très forte et fait preuve d'un sens religieux très aigu. Il a certainement raison d'affirmer que la foi ne doit pas rester en quelque sorte extrinsèque à l'homme et s'exprimer seulement en des habitudes, pratiques ou rites dictés du dehors, mais bien s'intégrer à la personne au point de devenir peu à peu une conviction inébranlable qui repose sur une « expérience » de Dieu. Alors l'hétéronomie — fût-elle une théonomie — se concilie d'un point de vue supérieur avec une autonomie ; l'esprit humain atteint sa pleine actualisation par la présence reconnue et vécue du « Dieu-avec-nous » (cf. p. 60). M. Frank souligne encore avec raison que l'expérience religieuse se situe au delà de l'opposition entre objectif et subjectif, immanence et transcendance (p. 54), nécessité et liberté (p. 60) ; expérience de « communion intime et personnelle avec Dieu » (p. 68) que l'on peut interpréter dans un sens augustinien : « Deus interior intimo meo et superior summo meo ». Il montre sur divers plans ce qu'il appelle l'*unidualité* (c'est-à-dire l'ambivalence à surmonter) de la vie chrétienne : être attentif à la terre et avoir son « trésor dans les cieux », moralité et personnalité, souffrance et joie, amour et sacrifice. On lira surtout avec fruit le chapitre intitulé *Le chemin de la croix* qui forme sans doute le sommet et le centre du livre (quoique l'on puisse penser de la limitation de la puissance divine, p. 183, ou de celle des peines de l'enfer, p. 189) ; on y trouve sur le *sacrifice expiatoire* et en particulier le sacrifice du Christ des formules comme celles-ci :

> « Si un étranger (un juge) doit nettement distinguer le coupable de celui qui ne l'est point... l'*innocent* lui-même, à cause de son amour pour le coupable, et par suite de la conscience qu'il a de la solidarité spirituelle qui l'unit à ce coupable, peut prendre sur soi la responsabilité de cette faute, et ressentir sa propre souffrance comme un sacrifice expiatoire... un tel sacrifice expiatoire infuse réellement au monde une force de grâce salvatrice » (p. 192).

Le premier chapitre de la IIIe partie : *La vérité comme voie et vie* contient aussi des vues suggestives. Tout en montrant comment la présence du péché au sein de la conscience des chrétiens y produit une altération incessante de la vérité, une mondanisation des intentions réformatrices elles-mêmes, l'auteur développe les bienfaits apportés par le christianisme.

« La vérité authentique et intégrale n'est pas unilatérale », écrit M. Frank (p. 209), et il s'efforce sincèrement de réduire sur tous les plans l'unilatéralité. Qui lui reprocherait de ne pas y avoir chaque fois réussi ? Cette « aimante attention pour tout âme chrétienne, même la plus faible » (p. 264) qu'il demande inviterait

sans doute à donner leur pleine valeur aux éléments juridiques ou rituels, et par suite amènerait à une foi qui soit d'abord obéissance pour devenir enfin certitude personnelle. Nous sommes tous, une fois ou l'autre, de telles âmes ; nous travaillons à notre commun salut plus souvent dans l'obscurité de la nuit que dans la joyeuse lumière de l'amour : il est salutaire à ces heures de nous sentir solidement étayés par une armature ecclésiale dont l'essence dépasse assurément le terrestre puisque son efficacité est de nous le faire surmonter.

A. Solignac.

Max PICARD — **La fuite devant Dieu**. — Un vol. de 130 pages. P. U. F. 1956. Prix : 480 frs.

Ce livre, dont l'édition allemande remonte à 1934, est une sorte d'évocation apocalyptique où la Fuite apparaît comme une force centrifuge insensée et terrible qui agit à la façon d'un explosif. L'auteur veut éveiller en nous la sensation de ce qui arrive au monde des hommes lorsqu'il se détourne volontairement de Dieu, qui seul lui donne sa consistance : le chaos devient sa destinée.

Dès lors, l'Economie et le langage, l'art et le visage humain, la grande ville, cette « Fuite pétrifiée », et la nature n'offrent plus que des éléments juxtaposés d'où l'unité est absente et où la quantité absorbe toute qualité. Une intimité, une intériorité, deviennent impossibles, l'unique dynamisme existant projetant toutes choses vers un extérieur toujours plus lointain.

Toutefois, la Fuite est moins destructrice qu'elle ne le voudrait, car Celui qu'elle veut nier et auquel sans cesse elle s'arrache lui est nécessairement présent et maintient en elle un semblant d'ordre qui lui permet encore d'être ce qu'elle est.

Qui fuit Dieu — fût-ce un monde tout entier — ne peut Le fuir que grâce à Lui.

J. Gaudefroy.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITE
Fascicules XXII-XXIII, Beauchesne, 1956.

Si importants que soient d'autres articles (*Discernement des esprits, Docilité au Saint-Esprit*), nous ne signalerons ici que ceux qui intéressent directement la philosophie.

Le plus étendu, qui a pour sujet la Direction Spirituelle, comporte une solide étude de J. Mac Avoy sur les *Rapports de la Direction avec la Philosophie*. Celle-ci y est envisagée soit comme source d'information, soit dans les procédés d'investigation, et les

techniques curatives ou pédagogiques qu'elle propose, soit dans les lumières qu'elle fournit sur les influences réciproques du directeur et du dirigé.

L'existence d'une liberté qu'il faut dégager et faire grandir, les limites qui souvent s'imposent à elle amènent l'auteur à examiner — d'un point de vue chrétien — les problèmes que soulève la responsabilité des sujets.

L'article *Divinisation,* bien qu'essentiellement théologique et mystique, présente une première partie sur la philosophie ancienne. E. des Places y esquisse comment la pensée religieuse des Grecs a traduit, de façons multiples, la parole du Tentateur : « Vous serez comme des dieux », oscillant toujours entre le sentiment de la condition humaine qu'il est interdit de dépasser et l'assimilation à Dieu, rêvée par les mystes et les philosophes.

Avant de définir, dans une perspective scripturaire et spirituelle, la nature du *Don de soi,* qui réserve, en quelque façon, toutes les exigences de la charité, Jean Tonneau examine comment l'analogie permet de justifier, en partant de ce qui caractérise le don proprement dit, ce que cette expression semble avoir d'exagéré.

L'évolution de la formule : *Région de la Dissemblance est* suivie par G. Dumeige.

Si l'on peut, à bon droit, la faire remonter jusqu'à Platon, où elle apparaît comme l'abîme où le monde risque de se désagréger, cette expression devient chez Plotin synonyme du mal absolu, l'absence de toute forme où se consomme la ruine de l'être.

Saint Augustin converti y reconnaîtra la misère de son âme pécheresse, si dissemblable de celle du Fils, Image parfaite de Dieu. Enfin, avec Guillaume de Thierry et saint Bernard, le thème chrétien de l'image et la donnée évangélique du fils prodigue feront de la région de dissemblance le val des misères, le monde des vanités et des sens où se corrompt la pureté primitive.

F. Marty étudie le *Divertissement* comme l'attitude de celui qui vit dans l'agitation pour éviter tout regard sur soi et sa misère. Ainsi entendu, le mot semble bien d'origine pascalienne.

Après en avoir montré la nature, les implications psychologiques et ontologiques, F. Marty pose quelques jalons pour une histoire du Divertissement, depuis saint Augustin jusqu'au dilettantisme gidien.

Et devant une Humanité de plus en plus éprise de techniques qui multiplient ses possibilités d'action, il se demande si la notion pascalienne ne va pas prendre toute son ampleur, « quand s'offrira l'option entre la pente d'un monde diverti et voué à la catastrophe et un monde rappelé à lui-même, auquel la libération des servitudes permettra une montée spirituelle ».

J. Gaudefroy.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

J. Bonsirven : *Le Règne de Dieu,* coll. *Théologie,* Paris, 1957, 230 p., 810 fr.

La prédication du R. de D. occupe, on le sait, une place centrale dans les Evangiles. Les 4 premiers chapitres précisent la notion de R. de D. et en font l'historique. Si l'expression est inconnue de l'A. T., Israël était pourtant le peuple dans lequel se réalisait ce Règne. Chez les Apocryphes, le R. de D. prend une orientation eschatologique et désigne le temps de la consommation ; pareillement, mais aussi dans un sens plus actuel, la littérature rabbinique emploie l'expression Règne du Ciel. Jésus est venu prêcher un règne messianique qui élimine tout nationalisme. Mais il faut distinguer les trois temps du R. de D. : dès la venue de Jésus, après sa mort et sa résurrection, la récompense eschatologique. Il faut donc également distinguer un R. terrestre et un R. céleste.

Les six derniers chapitres étudient les principes du R. de D., sa constitution et sa vie. Il est en résumé une économie de grâce divine ouverte à des privilégiés. Les paroles du Christ sont sans cesse éclairées par des rapprochements avec les textes de la littérature postbiblique si familiers à l'auteur. Notons aussi que ce dernier insiste beaucoup sur l'aspect dynamique et progressif du R. de D. et qu'il ne craint pas d'expliciter sa pensée en citant Bergson et Blondel, Scheler, Le Senne, Madinier, Lacroix.

Christian Bigare.

Ivan Gobry, *St François d'Assise et l'esprit franciscain,* coll. Maîtres spirituels, éd. du Seuil, 1957 ; 191 p., in-12.

L'auteur arrive à donner en moins de 200 pages copieusement illustrées une véritable somme franciscaine. Il retrace d'abord la vie de S. François, ses différentes fondations et la transformation de l'ordre du vivant du fondateur. Suit une analyse de l'esprit franciscain qui permet de mieux comprendre le chapitre consacré à l'histoire de l'ordre. Les différentes poussées de la sève franciscaine liées à autant de réformes pourraient étonner. La réforme de S. François avec sa renonciation à la propriété collective est une révolution, un retour à l'Evangile dont la difficulté même impose d'incessants renouveaux. L'ouvrage s'achève par une anthologie qui confirme, en particulier, comment dans l'esprit franciscain la souplesse s'unit à la rigueur : joie, liberté et dépouillement se conditionnent mutuellement à partir de l'imitation totale du Christ.

Une abondante illustration : photos de sites, reproductions de tableaux

et d'estampes, intéressants dessins d'enfants, s'incorpore au texte. Une chronologie et une bibliographie ainsi que différentes cartes contribuent à faire de ce mince ouvrage une manière de chef-d'œuvre.

Christian BIGARE.

A. M. SCHMIDT, *Jean Calvin et la tradition calvitienne,* coll. Maîtres spirituels, éd. du Seuil, Paris, 1957, 192 p., in-16.

La partie biographique de cet ouvrage est déjà une anthologie, car l'auteur laisse le plus souvent possible parler Calvin lui-même. Il a su avec beaucoup d'art enchâsser ces extraits dans sa propre présentation et harmoniser discrètement son style avec celui du réformateur. Quant aux quelques lignes du préambule, on les croirait directement traduites de quelque célèbre rhéteur grec.

L'aversion de Calvin pour la philosophie est nettement indiquée. Elle s'explique en partie par un rejet du nominalisme alors régnant. Par ailleurs, la vision synthétique des problèmes propre à Calvin s'oppose à tout essai de systématisation scolastique. Il reste que l'on ne voit pas comment pourrait se constituer une philosophie autonome dans la ligne de la double prédestination. Très calvinienne est la position de Barth faisant assumer la philosophie par la théologie.

Christian BIGARE.

Ferdinand ALQUIÉ. *Descartes. L'homme et l'œuvre.* Collection *Connaissance des lettres,* nº 45. 176 p. Hatier-Boivin, 1956.

Dans ce livre de modeste apparence mais riche en sa brièveté, nous retrouvons les qualités majeures de M. Alquié, bien connu en Cartésianisme : clarté, finesse, intelligence, érudition. Nous retrouvons aussi l'interprétation de l'évolution de Descartes qu'il a proposée dans sa thèse : La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. Si discutable soit-elle, elle n'en permet pas moins une lecture fort intelligente de Descartes, et peut aider celui qui connaît déjà Descartes à renouveler ou à nuancer son portrait du philosophe.

On se demande pourquoi à la fin de ce livre (p. 164) M. Alquié a jugé bon de qualifier de superstition la religion de Descartes. Ce n'est bien sûr qu'un trait en passant, mais déplaisant et inutile.

G. DUCOIN, s. j.

Jean CHAUVINEAU, *La Logique moderne,* Coll. *Que sais-je,* Paris, P.U.F., 1957, 128 p.

Il n'est pas possible de présenter une initiation à la logique moderne, c'est-à-dire à la logistique, sans obliger le lecteur à un sérieux travail personnel d'intellection et de calcul. Mais ce petit livre réussit le tour

de force de présenter les questions graduellement et de donner en même temps une idée assez complète des méthodes employées. C'est déjà un petit manuel qui rendra service à tous ceux qui ne peuvent se permettre une étude plus spécialisée.

A. SOLIGNAC.

A. MEDICI, *L'école et l'enfant* (Collection *Paideia*). Un Vol. de 148 pages. P.U.F., 1955. Prix : 360 fr.

L'auteur rend compte dans cet ouvrage des observations très nombreuses et très précises qu'elle a faites sur le comportement à l'école des enfants de 3 à 6 ans. C'est seulement à la fin de cette période que s'est faite l'adaptation scolaire et que l'enfant est devenu un élève, c'est-à-dire capable de s'intéresser à une tâche pour elle même et non point uniquement en fonction de l'ambiance (jardinière d'enfants et petits camarades).

Or ce progrès se réalise grâce aux échanges avec le milieu non point sur le plan intellectuel mais sur le plan affectif, de telle sorte que ce n'est pas tellement le programme qui importe mais la méthode à employer pour aider l'enfant à prendre sa vraie place parmi les autres. Et l'auteur de souhaiter, en terminant, que soient changés « l'atmosphère des classes et... « les éducateurs. Il est parfois effrayant de constater combien certains « d'entre eux manquent de vraie formation et de sens psychologiques ».

A. B.

Karl JASPERS, *De la Psychothérapie, Etude critique*, traduit de l'allemand par Hélène Naef, Bibliothèque de Psychiatrie, P.U.F., 1956, 59 p.

Le lecteur français sera heureux de trouver dans ce petit volume, dégagé par l'auteur lui-même, l'essentiel de son important ouvrage sur la *Psychopathologie générale*, du moins en ce qui concerne l'attitude du psychothérapeute et ses présupposés philosophiques. On sait assez l'intérêt de la phénoménologie de Jaspers pour qu'il soit inutile de recommander la lecture de ces pages claires et suggestives.

Sigmund FREUD et J. BREUER, *Etudes sur l'hystérie*, trad. Anne Berman, Bibl. de Psychanalyse et de Psychologie clinique, P.U.F., 1956, x-254 p.

Sigmund FREUD, *La Naissance de la Psychanalyse, Lettres à Wilhelm Fliess, Notes et Plans*, 1887-1902, publiés par Marie BONAPARTE, Anna FREUD, Ernst KRIS, trad. Anne Berman, Bibl. de Psychanalyse et de Psychologie clinique, P.U.F., 1956, VII-426 p.

Ces deux ouvrages ne manqueront pas d'attirer l'attention de tous ceux qui s'intéressent aux débuts de la psychanalyse et aux premières recherches de Freud. Les idées du Maître viennois se trouvent pour la première fois livrées au public dans les *Etudes sur l'hystérie*, où il collabore encore

avec Breuer. Non moins intéressante est la série de lettres, dans lesquelles Freud expose et parfois défend son point de vue en réponse aux questions de son ami médecin, ainsi que l'*Esquisse d'une psychologie scientifique*, écrite en 1895, où dominent encore les préoccupations neurophysiologiques, dont Freud, d'ailleurs, ne tarda guère à se détourner. L'intéressante Introduction d'E. Kris, les notes explicatives, une Bibliographie de Freud et un Index, font de ce volume un remarquable instrument de travail.

La Psychanalyse, Recherche et Enseignement freudiens de la Société française de psychanalyse, I, Travaux des années 1953-1955, *Sur la Parole et le Langage,* P.U.F., 1956, 291 p.

Ce premier volume, dirigé par J. Lacan et consacré plus spécialement au thème suivant : « De l'usage de la parole et des structures de langage dans la conduite et dans le champ de la psychanalyse », groupe les exposés de linguistes comme M. Benveniste, de philosophe comme M. Hyppolite, et de psychanalystes comme MM. Lacan et D. Lagache. Ce rapprochement, autour de textes de Freud, manifeste la volonté de confronter la psychanalyse avec d'autres disciplines, confrontation qui ne peut manquer d'être fructueuse pour les spécialistes trop enclins souvent à rester confinés dans leur spécialité.

Signalons aussi, dans ce volume, la traduction de l'article *LOGOS* de M. Heidegger, où est commenté le fragment 50 d'Héraclite, article que M. Heidegger a réuni à d'autres dans son volume *Vorträge und Aufsätze.*

Henri Piéron, Maurice Coumétou, Guy Durandin et Germaine de Montmollin, *Le Maniement humain,* Livre V du *Traité de Psychologie appliquée,* P.U.F., 1956, xi-282 p. (paginées de 959 à 1241).

Dans un premier chapitre, M. Piéron rassemble, avec sa compétence habituelle, les problèmes relatifs à la perception, ce qui permet ensuite au Dr Coumétou d'étudier l'activité professionnelle et ses facteurs et à G. Durandin les problèmes posés par la propagande et la publicité. Suit enfin une étude objective intéressante du commandement (leadership) par G. de Montmollin.

Francis Walder, *Les Saisons de l'Esprit,* Ed. Montaigne, Aubier, 1955, 281 p.

Comme dans *L'Existence profonde,* nous avons là de délicates analyses sur les différents âges de la vie, enfance, adolescence, âge adulte et une sagesse de vie, spirituelle dans tous les sens du terme, pour les diverses étapes de la maison, de l'école et de l'entrée ou du travail dans le monde. On trouvera toujours profit à méditer ces simples enseignements à la fois si concrets et si profonds.

J.-F. Catalan.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Archivio di Filosofia : *Il compito della Fenomenologia.* Cedam, Padova, 1957.

Tricentenaire de Pierre Gassendi. (1655-1955). Actes du congrès. P.U.F., 1957.

ALQUIE (F.). — *L'expérience.* P.U.F., 1957.

APOSTEL (L.), MANDELBROT (B.), MORF (M.). — *Logique, langage et théorie de l'information. Etudes d'épistémologie génétique publiées sous la direction de J. Piaget.* T. III., P.U.F., 1957.

APOSTEL (L.), MAYS (W.), MORF (M.), PIAGET (J.). — *Les liaisons analytiques et synthétiques dans les comportements du sujet. Etudes d'épistémologie génétique publiées sous la direction de J. Piaget.*, t. IV., P.U.F., 1957.

ARMBRUSTER (L.). — *Objekt und Transzendenz bei Jaspers.* Felizian Rauch, Innsbruck, 1957.

BAUMANN (W.). — *Das Problem der Finalität im Organischen bei N. Hartmann.* A. Hain, 1955.

BERGSON (H.). — *Ecrits et paroles.* Textes rassemblés par R.-M. Mossé-Bastide. P.U.F., 1957.

BOUILLARD (H.). — *Karl Barth.* (3 vol.), Aubier 1957.

CAMPANELLA (T.). — *Magia e grazia.* Roma, Bocca, 1957.

CHAIX-RUY (J.). — *Luigi Pirandello.* Editions Universitaires, 1957.

DIEMER (A.). — *E. Husserl.* A. Hain, 1956.

GAJARDO (C.-M.). — *Don Carlos Rodolfo Schreiter.* Universidad Nacional de Tucuman. s. d.

GORE (J.-L.). — *L'itinéraire de Fénelon.* P.U.F., 1957.

HABBEL (J.). — *Der philosophische Nachlass Heinrich von Recklinghausens.* Regensburg, 1955.

HAMANN (J.-G.). — Briefwechsel, 1, 2. Inselverlag, Wiesbaden, 1956.

JASPERS (K.). — *Herausgegeben von Prof. Dr. P. A. Schilpp.* W. Kohlhammer, 1957.

KREMER-MARIETTI (A.). — *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche.* Lettres modernes, 1957.

MANNO (M.). — *Il conoscere e la filosofia.* G. Rizzo Nervo, editore, Messina, 1957.

MARCUSE (H.). — *Eros und Kultur.* Klett, 1957.

MOSER (S.). — *Metaphysik einst und jetzt.* Walter de Gruyter. 1958.

PASTORE (A.). — *Logicalia.* Cedam, Padova, 1957.

PASTORE (A.). — *Introduzione alla metafisica della poesia. Saggi critici.* Cedam, Padova, 1957.

PASTORE (A.). — *Dionisio. Saggi critici sul teatro tragico.* Cedam, Padova, 1957.

ROBINET (A.). — *Correspondance Leibniz-Clarke.* P.U.F., 1957.

SCIACCA (M.-F.). — *L'uomo questo « squilibrato ».* Fratelli Bocca editore. 1956.

SCHMIDT (G.). — *Vom Wesen der Aussage.* A. Hain, 1956.

SCHNEIDER (R.). — *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles.* Kohlhammer, 1957.

SEIFFERT (A.). — *Funktion und Hypertrophie des Sinnbildes.* A. Hain, 1957.

SILVA-TAROUGA (A.). — *Philosophie im Mittelpunkt.* Stiasny Verlag, Graz und Wien, 1957.

SPANNEUT (M.). — *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. « Patristica Sorbonensia I ».* Editions du Seuil, 1957.

TEILHARD de CHARDIN (P.). — *Nouvelles lettres de voyage.* Grasset, 1957.

VANHOUTTE (M.). — *La notion de liberté dans le « Gorgias » de Platon.* Editions de l'université de Léopoldville, 1957.

VAZ FERREIRA (C.). — *Moral para intelectuales.* La Plata, 1957.

VELOSO (A.). — *Nas encruzilhadas do pensamento.* III *Sob o signo de S. Tomás. Apostolado da Imprensa,* Porto, 1957.

VERNEAUX (R.). — *Histoire de la philosophie moderne. Cours de Philosophie thomiste.* Beauchesne, 1958.

VINESCOU (A.-C.). — *Nous sommes tous victimes du monde artificiel.* Editions *Tout pour l'homme naturel,* Rio de Janeiro, 1957.

WEBER (A.) et HUISMAN (D.). — *Tableau de la Philosophie contemporaine.* Fischbacher, 1957.

TABLE DES MATIÈRES

Le Gérant : Henry BEAUCHESNE

Imprimé en France
IMP. « LA HAUTE-LOIRE », 23, BD CARNOT. — LE PUY-EN-VELAY.
Dépôt légal : 1er trimestre 1958. — N° de série : Imprimeur : 167

ARCHIVES

DE

PHILOSOPHIE

Recherches et documentation

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

(NOUVELLE SÉRIE)

